LENGUAJE Y MUNDO

Andrés Fernando Stisman

(Compilador)

Lenguaje y mundo

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS - UNT

Círculo de Estudios Wittgensteinianos
Centro de Estudios Modernos

Lenguaje y mundo / José María Nieva ... [et. al.]; compilado por Andrés Stisman.-
1a. ed. - Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, 2012.

384 p.; 21 x 15 cm

ISBN - 978-950-554-741-8

1. Filosofía. 2. Lenguaje. I. Nieva, José María II. Stisman, Andrés, comp.

CDD 190

Fecha de catalogación: 02/06/2012

ISBN - 978-950-554-741-8

Diseño de tapa: Germán García Hamilton

Impreso en Argentina

Índice

Presentación

Parménides, padre de la metafísica occidental, sostiene que sólo el ser puede ser pensado y dicho. No se puede hablar del no ser. Con ello fija las bases de una relación íntima, profunda, conflictiva y misteriosa, la que hay entre el lenguaje y la realidad. La historia de la filosofía nos muestra las múltiples formas en las que se ha pensado este enlace: el lenguaje como reflejo del mundo, el lenguaje como su configurador, el lenguaje como su límite, el lenguaje como disfraz. La reflexión sobre esta conexión atraviesa no sólo todas las líneas filosóficas sino también otros discursos, el de la ciencia, el del arte, el social, el de la medicina, el del psicoanálisis, el de la semiótica, el de la religión, por citar algunos. El interés sobre las relaciones entre el lenguaje y la realidad arraiga en un hecho fundamentalmente humano, nos interesa el mundo, y hablamos sobre él.

Con el propósito de discutir estas cuestiones se realizaron en Junio de 2010 las *IV Jornadas del Círculo de Estudios Wittgensteinianos.* Los trabajos que aquí se presentan son versiones corregidas por sus autores de lo allí leído y defendido. El lector podrá apreciar recorriendo las páginas de este volumen las múltiples caras con las que se puede pensar la relación entre el lenguaje y la realidad.

Quiero agradecer al Centro Cultural «Rougés» que nos ha facilitado el espacio físico para el encuentro; al Centro de Estudios Modernos y a su directora, Dra. Susana Maidana; a la Prof. Patricia Penna, directora del Departamento de Publicaciones; a Germán García Hamilton, autor del diseño de tapa; y muy especialmente a mis compañeros del Círculo de Estudios Wittgensteinianos con quienes me une el trabajo y la amistad.

Este libro está dedicado a nuestro maestro, el Profesor Roberto Rojo, quien hizo posible que llegaran a Tucumán las primeras reflexiones filo-

sóficas sobre el lenguaje y creara el Círculo de Estudios Wittgensteinianos. No pudo acompañarnos en nuestras Jornadas de 2010 por muy escasos días; sin embargo, sin él no hubiesen sido posibles.

Andrés Fernando Stisman

Lenguaje y mundo en Historia de la Filosofía

Heráclito o el placer de decir el mundo

JOSÉ MARÍA NIEVA
Universidad Nacional de Tucumán
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

La densidad lingüística de los aforismos de Heráclito exige el trabajo de una fina hermenéutica. Tarea que da mucho para pensar todavía debido a no sólo la distancia temporal con el pensador presocrático[1] sino también por el uso original, que él hace, de la lengua griega.

Los aforismos no sólo conjugan en sí una carga semántica que se hace necesario desentrañar sino también la paradoja, a veces, de su propia construcción sintáctica. En efecto, el uso de expresiones polares invita a traspasar lo meramente enunciado. Es decir, en las expresiones polares se asiste a una singular predilección por emparejar términos opuestos, utilizando estos como puntos de referencia para indicar una clase en su totalidad o para marcar distinciones dentro de ella, y muchas veces con la mención expresa de los dos términos opuestos en casos donde sólo uno es adecuado. Ellas son un procedimiento idóneo para aludir a una clase en su totalidad o para introducir divisiones en la misma[2].

En tal sentido, en este trabajo se buscará desentrañar el fondo del pensamiento del Efesino poniendo especial relieve en el frag. 50 que nos dice: *ouk emoû allà toû logoû akoúsantas homologeîn sophón estin hén pánta*

---

[1] Para esta controvertida categoría historiográfica véase A. Brancacci, «La notion de Présocratique», en M. Dixsaut-A. Brancacci, *Platon. Sources des Présocratiques.* Paris: Vrin, 2002, págs. 7-12.

[2] Cf. G.E. Lloyd, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego.* Madrid: Taurus, 1987, págs. 90-93.

eînai. [No habiéndome escuchado a mí sino al lógos, es sabio concordar con (decir de modo igual a) éste que todas las cosas son uno.][3]

Puede percibirse aquí con claridad que no es posible hablar con sentido acerca del *kósmos* o mundo a menos que el hombre haga el esfuerzo por haber adquirido una actitud espiritual: poner al unísono o en acuerdo, armonizar, concordar el propio *lógos* con el *Lógos* que fundamenta el mundo. En tal actitud espiritual radica por cierto para Heráclito la sabiduría, en cuanto a todos los hombres les es dado interrogarse a sí mismos y convertirse en sabios.

Tal actitud espiritual sobresale significativamente si se presta atención a la forma verbal en la cual está expresada: un participio aoristo de presente en voz activa, cuyo significado es escuchar, oír, y que en la sintaxis griega exige un caso genitivo. Es decir, escuchar de algo, de alguien. Ahora bien, tal forma verbal no apunta tanto a una acción en el pasado cuanto a una acción simple, no diferenciada, es decir, no procesual sino puntual; dicho en otros términos a una acción incipiente. De lo que se trata, entonces, es de una verdadera transformación personal o interior que en cuanto tal hace posible que se pueda entrar en sintonía, en armonía o acuerdo con aquello que fundamenta el mundo: el *Lógos*. En tal sentido, nos parece desacertada la negación del gerundio por parte de Rivera cuando afirma que «en esta forma pierde la posiblemente intencional prioridad del contraste «no a mí» y «sino al lógos»»[4].

Precisamente el gerundio, con su carga adverbial —que interpretamos como una exigencia modal de disposición a la escucha— pone de

---

3 Cito los fragmentos de Heráclito según *Presocráticos, Fragmentos I*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca. Buenos Aires: Losada, 2008. Me separo de su traducción de este fragmento por las razones que se darán en el desarrollo del presente trabajo. He consultado además *Heráclite, Fragments*. Traduction et présentation par Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2004 y *Heráclito; fragmentos e interpretaciones* por José Gallero-Carlos López (eds.). Madrid: Ádora, 2009.

4 Rivera, J.E. *Heráclito: El Esplendente*. Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2006, pág. 26.

relieve con claridad el contraste polar entre el escuchar a Heráclito y el escuchar al *Lógos*. Lo que el Efesino revela, por tanto, no es su propio lenguaje o discurso sino que se presenta como un vocero del *Lógos*. Sus palabras son un gran intento por hacer que éste sea audible a los hombres.

Sin embargo, tal audición requiere por parte de aquél que lo escucha toda una transformación interior, por cierto no muy sencilla. En efecto, ¿por qué los seres humanos no escuchan el *Lógos*?

Aunque todas las cosas suceden en conformidad con este *Lógos* los hombres son como inexpertos cuando experimentan tales palabras y obras, según las describe Heráclito.En tal sentido, el frag. 1 nos dice: «Los hombres resultan incapaces de entender el *lógos* este que siempre es, tanto antes de haber(lo) escuchado como después de haberlo escuchado por primera vez».

Nítida paradoja del Efesino que gusta de lo polar, como decíamos. Lo desconcertante es la insistencia en que los hombres demuestran su incapacidad de comprender no solamente una vez que han oído sino incluso antes. ¿Cómo es posible entender lo que no se ha escuchado? ¿Cómo es posible entender lo que quizá no se comprende? Pero el *Lógos* está ahí, por así decirlo, desde siempre hablando, profiriendo un mensaje, revelando un significado, porque no dice ni oculta sino que significa (cf. Frag. 93).

Ahora bien, para escuchar el significado que el *Lógos* transmite, significado que ha de comprenderse como la estructura del mundo mismo, una estructura objetiva que existe desde siempre: la armonía invisible de tensiones opuestas, en cuanto los opuestos son uno y el mismo, como el arco y la lira[5] (Frag. 51), se le hace necesario al hombre despertar a la escucha de este *Lógos*, porque de lo contrario se asemeja a aquellos que

---

[5] Cf. E. Hussey. «Epistemology and meaning in Heraclitus» en M. Schofield-M.Nussbaum, *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy.* Cambridge: CUP, 1983.

«sin entender, a pesar de haber oído, se asemejan a unos sordos; el dicho da testimonio de ellos: aunque presentes, están ausentes» (Frag. 34). Es decir, no es posible descubrir la estructura inteligente o la actividad intencional que gobierna y dirige todo (cf. Frag. 41), un todo unificado cuyas partes esenciales se relacionan entre sí por un contraste polar, a menos de ponerse en la serena actitud de escuchar lo invisible, que exige una profundización interior al aguzar el pensamiento para valorar lo que es mejor, superior a lo que los meros sentidos ofrecen, o sea, a lo visible (cf. Frag. 54).

La estructura de la que se trata se muestra, en consecuencia, de un modo claro como una unidad en la oposición, unidad que se revela bajo figuras diversas en los fragmentos conservados; ella está ilustrada por ejemplos tomados de la vida cotidiana cuyas apreciaciones no pretenden violar el principio de no-contradicción, como lo pensó Aristóteles; por el contrario, deben su efecto inicial a la apariencia de una contradicción que se disipa cuando los hombres recurren a su propia experiencia, cual reflejo del orden del mundo, para aportar las aclaraciones que se necesitan[6]. No obstante, aunque la experiencia sea necesaria, ella no tiene ningún valor si no conduce a la comprensión intensiva del *Lógos*, del sentido que está en la base de todo discurso, de todo lenguaje, de todo hablar referencial, y a cuya esencia objetiva, a cuyo significado verdadero apunta toda palabra[7], puesto que «malos testigos (son) para los hombres los ojos y los oídos de los que tienen almas bárbaras» (Frag. 107).

Esta actitud espiritual implica superar un estado de incomprensión, de dejadez intelectual, de pertenencia a la masa, podríamos decir, porque esta no se eleva a pensar o pensar bien (*phroneîn, sophroneîn*), por el contrario, ella permanece ligada a un pensamiento muy estrecho, demasiado

---

6 Cf. E. Hussey. «Heráclito» en J. Brunschwig-G. Lloyd. *El saber griego.* Madrid: Akal, 2000, pág. 498.

7 Cf. B. Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos.* Barcelona: Acantilado, 2007, pág. 242.

concreto y particular respecto a cosas demasiado singulares. Sólo el verdadero filósofo, el que busca la verdad puede develar y a-(en)nunciar lo que la masa no comprende: el *Lógos*.[8]

Esta dejadez intelectual impide que los hombres hagan el esfuerzo por comprender «cómo, divergiendo, concuerda consigo mismo; armonía contrapuesta, como la del arco y la lira» (Frag. 51), porque la armonía o sea la estructura del mundo no es la superación de la tensión de opuestos sino, por el contrario, la férrea afirmación de esta tensión misma: la unidad de opuestos, como la identidad del camino de hacia arriba y hacia abajo, que es uno y el mismo (cf. Frag. 60)[9].

Los hombres no ven la armonía invisible que es mejor, más fuerte, superior que la manifiesta porque viven según un *lógos* particular sin seguir lo que es común (cf. Frag. 2).

Ellos no entienden, fracasan en la comprensión del *Lógos* y se asemejan a sordos porque tratan a sus pensamientos como si fueran privados, particulares, propios, como si fueran fruto de su propia sabiduría sin prestar atención, sin entrar en sintonía o concordancia con lo que es común. Por el contrario, hablar con entendimiento, hablar con significado, poseer un lenguaje veritativo que diga el mundo implica sostener lo que es compartido por todas las cosas (Frag. 114). Expresado con otras palabras, de lo que se trata es de estar atento, estar vigilante, estar a la escucha de la Naturaleza (Frag. 112) que dice y manifiesta el orden de lo real, que muestra que el mundo puede ser comprendido y expresado en el lenguaje.

En tal sentido, escuchar el *Lógos* exige comprender la concepción de un orden del mundo como un lenguaje significativo que uno puede oír con mayor o menor perspicacia intelectual, es decir, con inteligencia, con *phrónesis*.

---

8 Cf. J. Frere. «Le *Logos* selon Heraclite», p. 25 en M. Fattal (ed.), *Logos et Langagechez Plotin et avant Plotin.* Paris: L´Harmattan, 2003.

9 Cf. Alain Petit. «Harmonie Pythagoricienne, Harmonie Héraclitéene», *Revue de PhilosophieAncienne* 1, 1995.

Heráclito está convencido de que la única comprensión de la estructura fundamental de las cosas, del orden del mundo permite al hombre alcanzar la sabiduría y la plena eficacia en la propia acción de pensar y de obrar, puesto que en la concordancia, en la sintonía con tal estructura, es decir, con la armonía cósmica de opuestos que radica en el *Lógos*, yace la verdadera actitud espiritual del hombre, en la cual se conjuga lo intelectual y lo ético. Tal actitud impulsa a buscar el *Lógos* y esforzarse en vivir comprendiéndolo, o sea con inteligencia. Vivir en sintonía, en armonía con el *Lógos* dando origen al *homologeîn*, es decir, hacer sonar al unísono mi propio *lógos* con el *Lógos* cósmico. En efecto, este verbo conlleva en sí una resonancia fonética y semántica con el término «lógos»al ser entendido como «hablar conjuntamente, decir lo mismo, tener el mismo lógos».

Sabiendo cómo escuchar —y esta es la verdadera actitud filosófica— el hombre estará capacitado para hablar inteligentemente por oposición a «quienes no saben oír ni hablar» (Frag. 19), puesto que les «gusta quedar perplejos ante toda clase de discurso (*lògoi*)» (Frag. 87). Hablar inteligentemente implica sostener lo que es común porque «común es a todos el pensar (*tò phroneîn*)» (Frag.113. Cf. 89-114). Esta actitud, entonces, de genuina escucha exige del hombre «seguir lo común; mas a pesar de que el *Lógos* es lo común, la mayoría vive como si tuviera un pensamiento particular» (Frag. 2).

La sabiduría consiste, por tanto, en esta adecuación de lo privado a lo público, de lo personal a lo común, a lo que reúne en la verdad. Así se entiende que por su estructura racional y su función pública al introducir a los hombres en una comunidad, es decir, en una forma de vida común, el lenguaje se convierta en un símbolo para la estructura unificada del mundo que la sabiduría aprehende.

Expresado con otras palabras, se puede decir que el alma está llamada a sobrepasar el yo para perderse en el *Lógos*[10]. La comprensión, la adhe-

---

[10] Cf. Laura Rizzerio. «Aspects de la phronèsis présocratique: Heráclite et Empédocle», p. 51 en D. Lories et L. Rizzerio (dir.), *Le jugementepratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, Vrin, 2008.

sión al *Lógos*, es indispensable para que el alma no se humedezca y no obre según carencia de razón, de pensamiento o de inteligencia es decir, sin *phrónesis* como los individuos particulares porque «un hombre, cuando está ebrio, es llevado por un niño pequeño, mientras se tambalea sin entender por dónde va, con el alma húmeda» (Frag. 117), mientras que «el alma seca es la más sabia y la más excelente» (Frag. 118).

Pensar es reconocer en cada cosa particular lo común. Si el círculo de la subjetividad nos repliega sobre nosotros mismos, nos aleja y nos aísla de la naturaleza, el *phroneîn* al contrario nos abre al mundo, ámbito en el cual todo está ligado con todo y en todas partes fuera de uno mismo, y en virtud de tal ligadura dicho ámbito es un *kósmos*, una realidad ordenada y armónicamente bella. El *phroneîn* es, por tanto, un bien precioso para el hombre, sin embargo, para acogerlo éste debe abrirse a la realidad en lo que ella es, es decir, una tensión de opuestos, una armonía de contrarios: el reconocimiento de que todas las cosas son uno. El reconocimiento de que al diverger consigo mismo todo converge consigo mismo, y decir con verdad que todo acontece según el Lógos.

El fragmento que dio origen a estas reflexiones comenzaba con un contraste paradójico entre dos cosas que parecen idénticas: escuchar a Heráclito y escuchar (su) lógos, sin embargo, culmina con una paradoja aún mayor de identificaciones: todas las cosas son una. El sentido de la tensión es incluso mayor porque la unidad de todas las cosas es aquí el contenido con el que la sabiduría acuerda, concierta, concuerda.

Pero todo ello implica superar los límites del pensar para poder decir el mundo. Uno de esos límites es precisamente preservar al pensar del repliegue sobre sí mismo.

Tal repliegue consiste en que «para las almas es deleite (*térpsin*) volverse húmedas» (Frag. 77) en cuanto para ellas «muerte es llegar a ser agua» (Frag. 36).

Aquí el deleite o el placer es la pérdida de uno mismo, el alejamiento completo del centro fundador de toda la realidad, del plan o intención que gobierna el *kósmos*. El placer que vuelve a las almas húmedas quitán-

doles el pensar o desvirtuándolo es la nítida oposición a la verdadera búsqueda de uno mismo, a la verdadera indagación o reflexión sobre uno mismo. Por ello, cuando Heráclito dice «me investigué a mí mismo» (Frag. 101), esto ha de comprenderse como un aprender desde sí mismo descubriendo en el pensar que se posee el eco del orden del mundo, porque se ha sido capaz de armonizarlo con el *Lógos* eterno, que existe siempre guiando el mundo.

Aunque no hay en Heráclito una reflexión atenta sobre el placer[11], algunos aforismos permiten esbozar la comprensión que el Efesino tiene del mismo.

El Fragmento 77 —que se ha citado unas líneas antes— muestra una concepción negativa del placer como pérdida del verdadero sentido de la vida, al comprender a ésta como una actitud reflexiva e inquisitiva que busca descubrir el orden del mundo. El placer torna a las almas húmedas y las aleja de la sabiduría, de la concordancia con el Lógos.

No obstante, teniendo presente que el sentido de un aforismo está más en lo que sugiere o no dice que en lo que literalmente revela, se puede afirmar que cabe encontrar por oposición una valoración más cabal del placer en la vida humana.

En efecto, si «los cerdos se lavan con cieno y las aves de corral con polvo y ceniza» (Frag. 37) porque «los cerdos sienten mayor placer (*hédontai*) en el cieno que en el agua pura» (Frag. 13), ¿qué es lo más propio del hombre en lo cual éste pueda deleitarse y gozar? ¿Qué es lo más genuino del hombre que le otorga realidad y consistencia a su ser y a su obrar? ¿Qué es lo que le permite, transformándose, acceder a la sabiduría y reconocerse como un vocero del *Lógos* eterno?

> «Ser sensato (*sophroneîn*) es la máxima virtud, y sabiduría es decir las cosas verdaderas y obrar según la naturaleza, prestándole oídos» (Frag. 112).

---

11 Cf. J. Gosling-C.Taylor. *The Greeks on Pleasure.* Oxford, Clarendon Press, 1982 y L. Montoneri (a cura), *I FilosofiGreci e ilPiacere*. Bari: Laterza, 1994.

Para el pensamiento griego arcaico, la sensatez, el buen pensar, es una virtud que implica todo un esfuerzo personal para alcanzar un equilibrio interior. Tal equilibrio es el éxito en la lucha con el placer o el goce en cuanto goce irracional, o desorientado del verdadero objetivo de la vida: la mesura, el orden, la armonía. Y si la mesura no es otra cosa que la verdadera medida del placer, entonces éste tiene lugar en la vida humana cuando el pensar ocupa el puesto que le corresponde como iluminador del camino que lleva a la sabiduría porque «a disposición de todos los hombres está el conocerse a sí mismos y ser sensatos» (Frag. 116).

Conocimiento de sí y sensatez se aúnan para dar placer a la vida cuando el hombre dice el mundo, cuando habla con inteligencia significando lo real porque en lo real cabe encontrar el sentido del pensar que transforma el mismo accionar humano[12].

En tal sentido no nos parece desacertada la interpretación que ofrece Aristóteles del Fragmento 9 del Efesino en *Ética Nicomáquea* X 5, 1176 a cuando señala que «cada animal tiene un placer que le es propio, así como tiene una función, a saber, el que corresponde a su actividad». Si, en efecto, «los asnos prefieren la paja al oro», y según el Estagirita un hombre revela el *êthos* que posee por las elecciones que hace[13]: ¿qué otra cosa podría preferir el hombre para ser hombre que pensar? ¿En qué otra actividad podría encontrar su plena realización y el mayor placer sino en aquélla por la cual es plenamente hombre?

---

12 Cf. C. Kahn. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: CUP, 1979.

13 Cf. *Ética Nicomáquea* III 2, 1112 a

Bibliografía

Frere, J. «Le *Logos* selon Heraclite» en M. Fattal (ed.). *Logos et Langage chez Plotin et avan tPlotin*, Paris: L´Harmattan, 2003.

Gosling-C.Taylor, J. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Hussey, E. «Heráclito» en J. Brunschwig-G. Lloyd. *El saber griego*. Madrid: Akal, 2000.

Hussey, E. «Epistemology and meaning in Heraclitus» en M. Schofield-M. Nussbaum, *Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy.* Cambridge: CUP, 1983.

Kahn, C. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: CUP, 1979.

Lloyd, G.E. *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego.* Madrid: Taurus, 1987.

Montoneri, L. (a cura). *I Filosofi Greci e il Piacere.* Bari: Laterza, 1994

Petit, Alain. «Harmonie Pythagoricienne, Harmonie Héraclitéene». *Revue de PhilosophieAncienne* 1, 1995.

Presocráticos, Fragmentos I. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca. Buenos Aires: Losada, 2008.

Rizzerio, Laura. «Aspects de la phronèsis présocratique: Heráclite et Empédocle» en D. Lories et L. Rizzerio (dir.). *Le jugemente pratique. Autour de la notion de phronèsis.* Paris: Vrin, 2008.

Rivera, J. E. *Heráclito: El Esplendente*. Santiago de Chile: Brickle Ediciones, 2006.

Snell, B. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos.* Barcelona: Acantilado, 2007.

Algunas tensiones en la relación lenguaje-mundo en las reflexiones de John Locke

Susana I. Herrero Jaime
Universidad Nacional de Tucumán

En este trabajo intentaremos mostrar algunas tensiones en las reflexiones realizadas por Locke sobre la relación del lenguaje con el mundo, en el libro III del *Ensayo sobre el Entendimiento humano.*

Para esto, partiremos de la llamada tesis semántica, según la cual *las palabras nada significan, sino las ideas que están en la mente de quien las usa.*

Las palabras son para Locke signos externos y sensibles, que funcionan como señales de nuestras concepciones internas y permiten, por lo tanto, su comunicación. Estos signos tienen también la cualidad de comprender varias cosas particulares y constituirse así en términos generales. Por esta razón, es que Locke habla de las palabras como "herramientas" que posibilitan la socialización y la ciencia. A continuación, nos detendremos en estas ideas tratando de vislumbrar cuál sería la relación entre lenguaje y realidad que les subyace, así como también, sus posibles críticas.

Comenzaremos analizando el proceso comunicativo: ¿Qué implicaciones tiene para éste la tesis semántica? Parece imposible hablar propiamente de comunicación si cuando interactuamos con otros no podemos hablar sino de nuestras ideas.

Locke soluciona este problema diciéndonos que si bien de *manera directa* y en un primer momento las palabras hacen referencia a nuestras ideas, hacen *en secreto,* referencia también a *las ideas que están en las mentes de los otros hombres*. ¿Qué quiere decir esto? Que en la comunicación se

conjugan dos procesos: Al ser las palabras signos sensibles ocurre que, cuando son enunciadas, hacen recordar en quien las oye, sus propias ideas. De esta manera las palabras funcionarían, en un primer momento como señales de las ideas propias y, en un segundo momento, como una especie de recordatorio para las ideas de los otros:

> (los hombres)... suponen que sus palabras son también señales de las ideas de los otros hombres con quienes sostienen la comunicación, puesto que de lo contrario hablarían en vano, y no podrían entenderse si los sonidos que aplican a una idea fueran tales como los que aplicaría a otra idea quien los escucha, que es hablar dos lenguajes diferentes...[1]

Así es como Locke resuelve cualquier posible incompatibilidad que se pudiese pensar entre la tesis semanticista y el proceso comunicativo[2].

Ahora bien, es en este momento dónde podríamos hacer una primera objeción: no podemos dejar de considerar el problema que supone mantener que las ideas nunca dejan de ser privadas y que, por lo tanto, *no hay realmente modo de asegurar que las ideas que dos hablantes poseen sobre una cosa determinada, son las mismas.*

Cuando nuestro autor debe enfrentarse a esta dificultad, la soluciona dando un giro "pragmatista", pues nos dice que el único criterio que tenemos para saber que estamos hablando de lo mismo es que el lenguaje "funciona".

Locke se muestra totalmente confiado en este criterio, pues nos dice que en este proceso, nadie se detiene a examinar si realmente la idea que se tiene en la mente es idéntica a la que posee su interlocutor, sino que uno se da por satisfecho con pensar que en la conversación se usan las palabras como la acepción común del lenguaje lo indica, suponiendo que el signo que manejan y que corresponde a una idea determinada es

---

1 Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* México: Fondo de Cultura Económica. Segunda Ed. 1999, pág. 396.

precisamente la misma a la cual aplican ese nombre todos los hombres de ese país.

Para ilustrar esta propuesta, presentaremos el siguiente ejemplo que muestra como funcionaría el lenguaje para Locke: Si yo estuviese en mi casa y le pidiese a mi hermana "¿Podrías alcanzarme el libro azul que está en el escritorio?", lo que nos diría Locke es que palabras como "libro", "escritorio" e incluso propiedades como "azul", hacen referencia de manera *inmediata*, sólo a las ideas que tengo en mi mente, ideas que a su vez están en mí gracias a las dos vías del conocimiento, la sensación y la reflexión. Por otra parte, al ser estas palabras parte de un lenguaje compartido, podríamos suponer que sirven como señales que despiertan en la mente de mi hermana *sus propias* ideas de "libro" de "escritorio" y de "azul". Tales ideas deben estar necesariamente en su mente para que mi pedido sea entendido, ideas que, a su vez, fueron creadas por su propia experiencia con el mundo.

Ahora bien, no hay modo de saber si sus ideas de "escritorio", "libro" y "azul" son idénticas a las mías, lo único que puedo decir es que *supongo que son las mismas* si logro que ella me alcance el libro que le pido.

Como ya expresé, las palabras, son consideradas como *herramientas* pues permiten las más variadas actividades, pero no hay modo alguno de asegurar empíricamente que nuestro compañero o compañera está pensando en lo mismo que yo cuando enuncio una palabra cualquiera.

Ahora bien, este problema no es menor, pues si el intercambio intersubjetivo es inconmensurable ¿cómo sabemos que hablamos "del mismo mundo"?

Locke trata de salvar la relación del lenguaje con el mundo dándonos una explicación semejante a las que nos dio respecto del primer pro-

---

[2] Es por la frecuencia en el uso de un nombre que se establece entre éstos y las ideas que significan una conexión tan fuerte que parece "natural", pero que por supuesto no lo es. Como consecuencia de esto, al escuchar un nombre se produce de manera inmediata una idea en quien la escucha, con la misma eficacia que si el objeto que la produce hubiera, en efecto, operado sobre sus sentidos.

blema, pues nos dice que además de significar las ideas del hablante, las palabras hacen también referencia — y *nuevamente en secreto*— a las cosas del mundo. ¿De qué manera?

En consonancia con su empirismo, sabemos que no tenemos en nuestro entendimiento, ninguna idea que no provenga de las dos vías del conocimiento señaladas: la sensación y la reflexión. Lo que ocurre es que, como nos dice García Carpintero[3], palabras e ideas refieren a dos aspectos diferentes:

- En primer lugar, las ideas en la mente de los hombres significan de manera *natural* las cosas de la realidad.
- En segundo lugar, las palabras significan las ideas en la mente del hablante, aunque de manera *artificial*.

De este modo, sabemos que las palabras significan ideas, y éstas a su vez fueron formadas por la experiencia del hombre con el mundo. Así, en esta doble relación, el vínculo lenguaje / mundo, estaría justificado, pues la clave sería pensar en las palabras como *signos de signos* para ver donde se toca la realidad.

Sin embargo, si recordamos la clasificación Lockeana de las ideas, el único caso en que las cosas suceden realmente así es en el de las simples, puesto que en el resto ya existe la intervención de nuestro entendimiento, que mezcla, repite, recorta y abstrae nuestras ideas, cosa que se ve claramente en el caso de los términos generales.

En este punto, es donde la relación lenguaje- mundo se vuelve aun más compleja, pues Locke se ve ante el desafío de dar una explicación que dé cuenta de la asimetría existente entre la universalidad de los términos generales y la particularidad de aquello a lo que refieren.

¿Cómo justificar la existencia de tales términos? ¿Los nombres generales se refieren a las cosas del mundo? ¿De qué manera?

---

[3] García Carpintero, Manuel. *Las palabras, las ideas y las cosas.* Barcelona: Ed. Ariel. 1996, pág. 98.

Respecto de lo primero, lo que nos dice Locke es que la existencia de los términos generales está justificada por la necesidad. Ni el lenguaje ni la ciencia serían posibles sin ellos, pues sólo basta pensar en el caos que supondría que cada cosa en el mundo tuviese un nombre particular diferente.

Ahora bien, respecto de la relación de los nombres generales con la realidad, Locke agrega un elemento nuevo, pues nos explica que éstos surgen a partir de la experiencia particular y del trabajo que el entendimiento realiza sobre ésta experiencia.

De la misma manera que anteriormente nos decía que las palabras eran signos de ideas, los términos generales también lo son, pero de ideas abstractas. Estas son formadas por la abstracción, operación del entendimiento que nos permite considerar lo común a varias ideas particulares, y suprimir toda circunstancia que pueda determinarlas. Este proceso da como resultado la creación de diferentes clases, pues se crean nombres que son signos de ideas que han sido habilitadas para representar a más de un individuo.

A partir de estas reflexiones Locke nos conduce hacia una crítica a la idea de esencia, entendida como cierta estructura desconocida y presente en todos los individuos, de la que fluirían todas las cualidades sensibles que nos sirven para identificarlos, y que se denomina esencia real.

Es imposible para nosotros conocer tal esencia. A lo sumo, podemos suponerla, inferirla, pensando que existe un substrato que sostiene todas aquellas cualidades comunes que nos sirvieron para crear las ideas abstractas. Son solamente estas cualidades sensibles lo que podemos conocer de manera propiamente dicha, y es por eso que Locke termina identificando esencia —llamada por él "esencia nominal"— e idea abstracta, pues ser de una determinada especie (tener la esencia de tal especie) y tener derecho al nombre de esa espacie es la misma cosa.

En este último caso, y con la distinción entre esencia real y nominal, se nos presenta otra dificultad más, pues nuestro autor nos habla de la primera como de un "un no sé qué", algo totalmente incognoscible.

Ahora bien, si decimos por un lado que los términos generales son fundamentales para la comunicación y la ciencia y por otro, que sólo son signos de ideas abstractas; ideas creadas por nuestro entendimiento ¿Qué pasa entonces con la relación lenguaje-realidad? ¿Qué pasa con la «ciencia”? ¿Podemos afirmar que es posible el conocimiento del mundo si sabemos que nunca llegaremos a las esencias reales de las cosas? ¿Podríamos pensar que existe cierta contradicción entre el realismo que Locke profesa y el carácter de “creación” que atribuye a las categorías fundamentales para conocer el mundo?

No creo que nuestro autor haya ignorado este problema, e incluso considero que puede percibirse su preocupación por el mismo en algunos pasajes de su obra. Por ejemplo, cuando nos dice que en la formación de términos generales no se está creando nada nuevo, está haciendo referencia a que si bien, los términos generales se forman gracias a la intervención del entendimiento, tal intervención se hace sobre la experiencia de lo particular. La materia prima con la que logramos nuestros conceptos sería en última instancia la realidad, aunque, por supuesto, esta justificación nos vuelve a hacer caer en la crítica enunciada párrafos anteriores.

Locke llega a sugerir incluso que existiría cierta justificación objetiva de los términos generales, pues nos dice que, si bien reconoce que su universalidad corresponde sólo a las palabras y a las ideas de las que son signos, no desconoce que al producir los entes, la naturaleza hace muchos de ellos parecidos entre sí, cosa que se observa principalmente en algunos objetos de la naturaleza. Es la mente la que observa tal semejanza entre lo particular y se sirve de ella para formar las ideas abstractas.

Por estos puntos señalados es que decidimos hablar en este trabajo de “tensiones” y no de contradicciones. Consideramos que la obra de Locke es de una complejidad mucho más profunda de la que aparenta tener a primera vista, y que las oscuridades que se pueden sugerir, surgen por la fuerza de las tesis que subyacen al sistema, y el deseo del autor de sostenerse sobre ellas, a veces no sin perder un poco de claridad.

Las tesis que se conjugan en su pensamiento y que pueden quizás dar cuenta de tales tensiones son, por un lado la confianza en la existencia del mundo real; la idea de que los procesos del entendimiento ocurren de manera idéntica en todos los individuos y que tal proceso es "puro", es decir, previo e independiente de cualquier categoría lingüística —no olvidemos la famosa comparación que realiza nuestro autor del entendimiento con una tabla rasa— y por último, y como consecuencia de lo anterior, la idea de que el pensamiento y lenguaje no están necesariamente unidos.

Bibliografía

García- Carpintero, Manuel. *Las Palabras, las ideas y las cosas*. Barcelona: Ariel 1996.

Kretzmann, Norman. «La tesis principal de la teoría semántica de Locke», en I.C. Tipton (comp.), *Locke y el entendimiento humano. Ensayos escogidos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. (225- 256).

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* México: Fondo de Cultura económica, 1999. Segunda edición.

------ *Ensayo sobre el entendimiento humano (compendio).* Madrid-Buenos Aires: Aguilar, 1956.

Significado y experiencia en el empirismo de John Stuart Mill

ANDRÉS FERNANDO STISMAN
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

En la primera parte de su voluminoso *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, John Stuart Mill ofrece una rica filosofía del lenguaje que generalmente se conoce sólo parcialmente a través de la mediación de otros autores, como, por ejemplo, Kripke, quien toma del filósofo inglés la idea de que los nombres propios carecen de significado. Sin embargo, las consideraciones que el inglés realiza sobre el lenguaje exceden ampliamente esta cuestión.

Al igual que en muchos filósofos del siglo XIX se aprecia en Mill una constante tensión entre la tradición filosófica y el intento por superarla, ello puede verse en sus ataques explícitos a Aristóteles y a varios pensadores modernos.

Me interesa en este trabajo centrarme en uno de los aspectos que Mill critica a diversos autores de los siglos XVII y XVIII: sus propuestas sobre el comportamiento semántico de las palabras. Pretendo mostrar que el filósofo no comprende adecuadamente a quienes denosta, y que su propia propuesta en torno al significado de las expresiones lingüísticas es casi una réplica de aquellos a los que condena.

En un capítulo destinado a la significación de las proposiciones, Mill sostiene que filósofos como Descartes, Leibniz y Locke han sido los responsables de uno de los errores «más funestos que se han introducido en la Lógica, y la principal causa del poco progreso que ha hecho esta

ciencia en los dos últimos siglos»[1]. Tamaño error es, según el autor, haber reducido la cuestión de la naturaleza de las proposiciones a la de los juicios, entendidos estos como operaciones psíquicas.

Recuérdese que Locke expresa que las palabras son sonidos articulados. Según éste, la base física del signo lingüístico no alcanza para tener lenguaje. Las palabras deben tener, además de su necesario sustento material, un significado. El mismo está dado por las ideas: «el uso de las palabras consiste en que sean las señales sensibles de las ideas, y las ideas que se significan por aquéllas son su significación propia e inmediata»[2]. Esta tesis se apoya en dos tipos de argumentos: uno de hecho, el otro de derecho. El primero se reduce a que los pensamientos de los hombres —invisibles a los demás— sólo pueden ser conocidos en la medida en que puedan encontrarse signos visibles, en este caso, las palabras. El segundo tiene que ver con su teoría representacional del conocimiento; en vistas de que no tenemos acceso cognitivo a las cosas mismas sino sólo a las ideas que nos hacemos de ellas, únicamente se puede usar una palabra para aludir a algo distinto de una idea si previamente se conoce a qué idea está asociada la palabra. Una consecuencia del representacionalismo de Locke es su concepción del conocimiento, al que define como la percepción del acuerdo o el desacuerdo de las ideas. De allí que en este contexto las proposiciones se entienden en términos de uniones y separaciones de signos de ideas.

Mill ataca duramente esta concepción: «las proposiciones, salvo en el caso en que el espíritu mismo sea el sujeto, no son aserciones relativas a nuestras ideas de las cosas, sino aserciones relativas a las cosas mismas (...) Cuando yo digo que el fuego causa calor, ¿quiero decir que mi idea de fuego causa mi idea de calor? No; yo entiendo que el fenómeno natural fuego causa el fenómeno natural del calor»[3].

---

1 Mill, John Stuart. *Sistema de lógica inductiva y deductiva.* Traducción española de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1917, I, v, 1, p. 101.

2 Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano.* Traducción española de María Esmeralda García. Madrid: Editora Nacional, 1980, III, ii, 1, pág. 610.

3 Mill, John. *Op. cit.* I, v, 1, págs. 100-101.

Pienso que esta afirmación —que muestra la apuesta realista de Mill— no hace justicia al autor del *Ensayo*, pues desconoce algunos matices de su propuesta semántica.

Debe advertirse que Locke —al igual que Mill— postula la existencia de un mundo externo. El filósofo sostiene que hay dos tipos de ideas, las de sensación y las de reflexión. A su vez, todas ellas se dividen en simples y compuestas. Las primeras son las que no admiten distinción ni separación, las segundas sí. Ahora bien, todas las ideas simples de sensación son causadas por objetos mediante un proceso mecánico consistente en choques de partículas. Por ello, las ideas son representaciones de las cosas. Si bien es cierto que Locke no postula un realismo ingenuo que sostenga que las ideas sean réplicas exactas de la realidad, en reiteradas ocasiones hace afirmaciones que sugieren que las ideas, especialmente las referidas a entidades sustanciales, se adecuan a cierto orden externo: «aunque esas esencias nominales[4] de las sustancias son elaboradas por la mente, no se hacen, sin embargo de una manera tan arbitraria (...) la mente, al formar sus ideas complejas de sustancias, tan sólo sigue a la naturaleza, y no junta ninguna de ellas que no tengan su unión en la naturaleza. Nadie une el balido de una oveja con la forma de un caballo, ni el color del plomo con el peso y la fijeza del oro»[5].

Por otra parte, difícilmente Locke hubiese aceptado que una afirmación como «El fuego causa calor» exprese —para quien la pronuncia— que su idea de fuego sea la causa de su idea de calor. El lenguaje no pierde para el filósofo el punto de anclaje con la realidad. Kretzmann señala acertadamente que la crítica de Mill no resulta legítima pues Locke distin-

---

4 Recuérdese que Locke distingue entre esencia nominal y esencia real. La esencia nominal es la idea que se asocia al nombre, la esencial real es la constitución última de las cosas que hace que ellas sean lo que son. Así, la esencia nominal del oro es la idea abstracta de él que se forma tras la captación de diversas piezas de oro particulares. La esencia real del oro es, en cambio, su constitución última que hace que sea lo que es. La esencia real, en tanto trasciende las representaciones de las cosas, es incognoscible.

5 Locke, John. *Op.cit.* III, vi, 28, pág. 683.

gue entre *aplicar un término* y *llamar* con ese término a una cosa: «El niño que solamente tiene noticia del metal *llamado* oro por su brillante color amarillo, *aplicará* la palabra oro tan sólo a la idea de este color, y a nada más»[6]. Las palabras se aplican a ideas y con las palabras se llaman a las cosas. Que la palabra se aplique a algo es equivalente, para Kretzmann, a que se le dé un *significado*, llamar de una forma a algo es equivalente a *referir* a un objeto. Además, no debe perderse de vista que aunque Locke sostiene en más de una oportunidad que las ideas constituyen la significación *inmediata* de las palabras; hacen, sin embargo, una «referencia secreta» a otras dos cosas: las ideas de los otros y las cosas mismas. Ahora bien, debe quedar claro que la única manera en que una palabra refiera a las ideas ajenas o a las cosas, y que sea significativa para un hablante, es que dicha alusión esté mediada por las propias ideas, sin ese nexo las palabras «no son nada, sino meros *sonidos sin significado*»[7].

Hasta aquí he mostrado en qué sentido las afirmaciones de Mill no hacen justicia a Locke. Ahora veamos cuál es la concepción del significado del autor de *Sistema de Lógica.*

Al comenzar su abordaje acerca de los nombres[8], Mill realiza una serie de clasificaciones[9]. La que me interesa destacar aquí es la distinción entre las palabras connotativas y no connotativas. El filósofo expresa que hay términos que tienen una sola función semántica, la designación de entidades o propiedades; ejemplos de los primeros son los nombres propios, tales como «Juan», «Londres», o «Inglaterra», y de los segundos, ciertos nombres abstractos[10] como «blancura», «longitud» o «virtud». Todos

---

6 *Ibídem.* III, ii, 3, pág. 611.

7 *Ibídem.* III, ii, 7, pág. 614.

8 Mill toma a «nombre» como sinónimo de «palabra«, por ello, no incluye sólo a los nombres propios, sino también a lo que actualmente se conocen como nombres comunes.

9 A saber, generales e individuales, concretos y abstractos, connotativos y no connotativos, positivos y negativos, relativos y absolutos.

10 Mill aclara que por nombre abstracto no entiende un nombre de una idea abstracta, sino el de un atributo.

estos son nombres no connotativos. En cambio, son connotativos aquellos caracterizados por cierta duplicidad semántica, como «blanco». El autor sostiene que una palabra como ésta *designa* todas las *cosas* blancas, la nieve, el papel, la espuma de mar; pero que *implica, connota,* un cierto *atributo*: la blancura. Realiza luego un detenido análisis del carácter connotativo o no connotativo de las palabras según su naturaleza. Así pues, señala que:

1°) Los nombres propios denotan pero no connotan, puesto que son meras marcas que sirven para el reconocimiento de las cosas. Si bien es cierto que pudo haber un motivo para poner un nombre, éste no puede identificarse con el *significado.* «Darthmouth», por ejemplo, es el nombre de una ciudad porque está en la desembocadura del río «Darth»; sin embargo, si algún acontecimiento natural cambiase este hecho, no perdería su denominación.

2°) Los nombres concretos generales[11] son siempre connotativos porque designan entidades que poseen ciertos atributos implicados por el nombre; así, «hombre» denota a unos objetos, y los designa precisamente por tener ciertos atributos comunes (que son los connotados por el nombre).

3°) Los nombres abstractos pueden ser connotativos dado que en ocasiones designan atributos y connotan atributos de atributos. Por ejemplo, «defecto» es el nombre común de varios atributos y connota lo malo.

El autor sostiene que «es fácil concluir que cuando los nombres suministran alguna información sobre los objetos, es decir, cuando tienen propiamente una significación, esta *significación* no esté en lo que denotan, sino en lo que *connotan*. Los únicos nombres que no connotan nada son los nombres propios, y éstos no tienen, estrictamente hablando, ninguna significación»[12].

---

[11] El carácter concreto se relaciona con el hecho de que son nombres de cosas, el carácter general con su ámbito de aplicación.

[12] Mill, John Stuart. *Op. cit.*, I, ii, pág. 43.

Si las palabras connotan atributos, ya sea de objetos o de otros atributos, y el significado se identifica con la connotación; entonces, *el significado de una palabra es el atributo (o conjunto de atributos) connotado por ella*. Es necesario, entonces, entender la visión milliana sobre las propiedades. Al respecto, señala que hay tres tipos de atributos: de cualidad, de relación y de cantidad.

En relación a las cualidades, el filósofo sostiene que ante la pregunta «¿Qué se afirma cuando se dice 'la nieve tiene la propiedad de la blancura'?» caben dos respuestas posibles:

1ª) Que implique que ante la presencia de la nieve, se tenga la *sensación* de blanco. Ahora bien, aquí cabría la siguiente pregunta: ¿cómo sabe usted que está en presencia de la nieve? Una respuesta posible es: porque tengo el conjunto de sensaciones que se tiene cuando se está en presencia de la nieve. En este caso, «la nieve tiene la propiedad de la blancura» es lo mismo que decir que «entre todas las sensaciones que tengo cuando estoy en presencia de la nieve, una de ellas es la de blanco.

2ª) Que ante la presencia de la nieve se tenga la sensación de lo blanco, pero que ésta sea producida por algo inherente al objeto mismo, un «poder oculto» en él responsable de esta percepción.

Mill sostiene que cualquiera de las dos es compatible con la lógica. De todas formas, muestra cierto rechazo por la segunda. Agudamente señala que la discriminación entre *sensaciones* y *cualidades* tiene su origen en un prejuicio lingüístico: la creencia de que a dos nombres no sinónimos les correspondan cosas distintas, cuando bien puede ocurrir que sean nombres de lo mismo, aunque vistos desde puntos de vistas diferentes. Así, se ha pensado que por no ser las palabras «sensación» y «cualidad» sinónimas, deben referir a cosas distintas, cuando es perfectamente factible que ambas aludan a lo mismo aunque desde perspectivas diferentes: la palabra «sensación», a una impresión sensorial aunque considerada en sí misma, y la palabra «cualidad», a la misma sensación aunque en relación con los objetos que la estimulan. No es necesario considerar que

las propiedades son cualidades ocultas de las cosas: «Cuando decimos que la nieve es blanca porque tiene la cualidad de la blancura, no hacemos más que repetir en términos más técnicos que excita en nosotros la sensación de lo blanco. Si se dice que la sensación debe tener una causa, responderé que la causa es la presencia de la reunión de fenómenos que se llama el objeto (...) No es necesario, después de haber asignado una causa cierta e inteligible, suponer aún una causa oculta encargada de hacer a la causa real capaz de producir su efecto. Si se pregunta por qué la presencia del objeto causa esta sensación en mí, no puedo responder; sólo puedo decir que tal es mi naturaleza y la naturaleza del objeto (...) Cualquiera que sea el número de los anillos de la cadena y causas y efectos, la manera como uno de los anillos produce el segundo permanece igualmente inexplicable. Es tan fácil concebir que el objeto produce la sensación directamente y de una vez, como suponer que la produce con la ayuda de otra cosa llamada el *poder* de producirla»[13].

No sólo las cualidades se reducen a las sensaciones, también lo hacen las relaciones y las cantidades. Sobre las primeras expresa que son hechos formados por dos elementos, ambos reducibles a estados de consciencia. Esta afirmación se debe a que Mill acepta la existencia de entidades de que no son conocidas en sí mismas: los cuerpos son para el filósofo, la causa desconocida de nuestras sensaciones; los espíritus son los recipientes desconocidos de los estados de consciencia. Sólo se tiene acceso cognitivo directo a las sensaciones. Por ello, cualquier aseveración que verse sobre una relación se reduce a una sobre estados de consciencia[14].

---

13 *Ibídem.* I, iii, 9, pág. 76.

14 "En el caso, por ejemplo, de una relación legal como la del autor y el acreedor, del mandatario y el mandante o del tutor y el pupilo, el *fundamentum relationis* consiste enteramente en pensamientos, sentimientos y voliciones (actuales o posibles), ya de estas mismas personas, ya de otras interesadas en los mismos asuntos, como, por ejemplo, la intención que podría tener un juez al cual se denunciara la infracción de una de estas obligaciones legales impuestas por la relación, y los actos que el juez realizara en consecuencia, siendo los actos, como ya hemos visto, otra palabra para expresar intenciones seguidas del efecto, y no siendo tampoco la palabra efecto más que un

De la misma manera, cualquier afirmación que trate sobre cantidades lo hace sobre sensaciones; sólo de esta forma pueden entenderse, por ejemplo, las diferencias entre un balón de agua y diez balones.

Ahora bien, si el significado de las palabras se identifica con los atributos y el análisis de los mismos nos lleva a las sensaciones; estas últimas constituyen el significado de las palabras. ¿Dónde está entonces la diferencia con Locke y con otros filósofos modernos?

El filósofo insiste en que el lenguaje habla de la realidad y no de meras ideas, pero Locke no niega esto. Como he señalado, para el autor del *Ensayo,* con el lenguaje *se dicen cosas de la realidad a través de las ideas.* Mill sostiene que «*para creer que el oro es amarillo es preciso, sin duda, que yo tenga la idea de oro y la idea de amarillo*, y algo relativo a estas dos ideas debe suceder en mi espíritu; pero mi creencia no se refiere a estas dos ideas, se refiere a las cosas (...) No puedo cavar la tierra sin tener la idea de tierra y de la azada, y de todas las cosas sobre las cuales yo opero, y sin que yo una estas ideas. Pero sería una manera bien ridícula de expresar la idea de cavar la tierra decir que es posible poner una idea en otra idea»[15]. De esta afirmación se desprende que toda actividad que se realice sobre los *objetos* necesita de una comprensión sobre la naturaleza de los mismos, comprensión que supone tener a la vez las ideas correspondientes. Así, podría inferirse que para que un término *denote* un objeto, debemos primero tener la idea asociada a este término. Si esto fuese así, y en vistas de que en Mill el significado (la connotación) se reduce a los estados de consciencia, para que una expresión denote un objeto debe ya poseer significado. Mas, ¿no es esto lo que dice Locke con un ropaje terminológico diferente? Las palabras son signos de las ideas, ellas constituyen su significado; sin embargo, con las palabras se «llaman» también a los objetos y las

---

término pasar significar las sensaciones o demás sentimientos, ya del autor mismo del acto, ya de otras personas. No hay nada en lo que es implicado en un nombre que expresa una relación que no sea reductible a estados de conciencia» (*Ibídem.* I, iv, 10, pp. 78-79).

15 *Ibídem.* I, v, págs. 100-101.

ideas de otros, eso sí, a través de la mediación de nuestras ideas. De sustituir la expresión lockeana «se llaman» por «denotan», nos encontraríamos con que Locke sostiene que las palabras *denotan* cosas a través de la mediación del *significado*, es decir, de las ideas.

En resumidas cuentas, la crítica de Mill a Locke ha desconocido importantes matices de la obra del autor *Ensayo* y le ha hecho sostener posiciones ajenas al mismo. Como contrapartida, la concepción milliana se acerca notablemente a la del filósofo al que critica. Encontramos en ambos autores una semántica internista que considera que el significado es una entidad subjetiva, pero, a la vez, una condición de posibilidad de referencia a los objetos y las ideas de los otros. Por lo tanto, la pretendida superación de Mill no es tal porque, en definitiva, parte de los mismos supuestos que Locke: el origen empírico del conocimiento y el carácter fenoménico del mismo. Aceptadas estas premisas, resulta difícil adherir a una concepción del significado de otra naturaleza. Y de ser posible, no está logrado por Mill, más allá de sus intentos.

Bibliografía

Fuentes

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción española de María Esmeralda García. Madrid: Editora Nacional, 1980.

Mill, John Stuart. *Sistema de lógica inductiva y deductiva.* Traducción española de Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1917.

Secundaria

García Carpintero, Manuel. *Las palabras, las ideas y las cosas.* Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

Kretzmann, Norman. «La tesis principal de la teoría semántica de Frege», en *Locke y el entendimiento humano.* Editado por Tipton, I.C., traducción española de Jorge Ferreiro Santana. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Algunas reflexiones sobre el lenguaje en la filosofía kantiana

Juan Ignacio Guarino
Universidad Nacional del Sur
CONICET

Introducción

El problema del lenguaje no suele presentarse como uno de los principales temas a tratar en la filosofía transcendental kantiana. Aparecen en su obra sin embargo, fragmentarias declaraciones sobre la naturaleza y la génesis del lenguaje, por lo que la temática aparece aunque marginalmente. Comentarios a la pasada del mismo Kant en la *Crítica de la razón pura* sugieren por ejemplo, la comprensión de la Tabla de Categorías de la Analítica Transcendental como una suerte de «gramática transcendental». Sin embargo, el propio Kant no deja dudas de que el lugar del lenguaje en la filosofía transcendental es secundario en relación a la síntesis intelectual, ya que afirma en una nota al pie de la Deducción Transcendental que la unidad analítica de la conciencia ligada a los «conceptos comunes», sólo son posibles tras una síntesis. Así, la percepción, en su carácter de consciencia empírica, gozaría de un carácter prelingüístico, posicionándose como condición de posibilidad del lenguaje.

El presente trabajo se ocupa de rastrear y analizar estos comentarios fragmentarios, analizarlos y cotejarlos entre sí para manifestar con mayor claridad dicha concepción del lenguaje subyacente en el trascendentalismo kantiano. Finalmente, es interesante recalcar como implícitamente anticipa Kant el argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado al comprender la necesidad de una cierta estabilidad regida por reglas en el uso del lenguaje.

La Tabla de Categorías y la gramática transcendental

En el libro primero de la Analítica Transcendental de la *Crítica de la razón pura*, titulado Analítica de los conceptos, Kant presenta su concepción del *entendimiento* como facultad de juzgar o pensar, es decir, de llevar lo múltiple de una representación a la unidad de un concepto. Los conceptos pueden bien concebirse, como la determinación de un juicio posible. Ahora bien, todas las funciones del entendimiento pueden ser halladas si se realiza una enumeración completa de las funciones de unidad de los juicios. En cuanto que el interés kantiano radica en realizar un recuento de las funciones puras del entendimiento, es decir, sin atender a nada externo a él, sea sensible o empírico, las *categorías* representan el patrimonio conceptual del entendimiento en tanto que son conceptos puros primitivos, no derivados de otros conceptos. Por otra parte, mediante las categorías se representa la unidad de un objeto por medio de notas comunes, de modo que en el juicio, la multiplicidad del objeto es llevada a unidad por adecuación a dichas notas. Dado que las categorías son la determinación formal de la función de unidad de la multiplicidad sensible, existen tantas categorías como formas de enlaces del entendimiento.

A partir de las tablas de juicios realizadas por lógicos contemporáneos, Kant elaboró una propia como así también y en correlato, la famosa Tabla de las Categorías, que evidencia la primacía del concepto y de la síntesis en la filosofía transcendental frente a la del concepto común analítico. Además Kant menciona que existen conceptos puros derivados, a los que llama *predicables*, como por ejemplo, los de reacción y resistencia para la categoría de comunidad o acción recíproca, como así también, una serie de conceptos *a priori* derivados a partir de los *modis* de la sensibilidad pura, espacio y tiempo. Sobre esto, concluye:

> [...] resulta claro que un diccionario completo, con todas las definiciones exigibles [...] no sólo sería posible, sino también fácil de hacer. Los compartimentos están ya; sólo es necesario llenarlos; y

una tópica sistemática, como la presente, no permite que se yerre fácilmente el lugar en el que pertenece, propiamente, cada concepto, y hace notar con facilidad cuál [lugar] está aún vacío. (A83/109)[1]

Así, Kant concibe la posibilidad de una ampliación de la Tabla de Categorías para constituir un diccionario completo con todas las acciones puras, no empíricas del entendimiento, incluyendo aquellas que se refieren a los modos de la sensibilidad. Por otra parte, las acciones sintéticas del entendimiento transcendental posibilitan la actividad analítica del lenguaje, de carácter empírico. Así, en una nota al pie en el §16 de la Deducción Transcendental de las Categorías de la segunda edición, Kant afirma que:

> La unidad analítica de la consciencia está ligada a todos los conceptos comunes, como tales, p.ej. si pienso *rojo* en general, me represento una propiedad que (como característica) puede encontrarse en algún lado, o puede estar enlazada con otras representaciones; por consiguiente, sólo gracias a una unidad sintética posible, previamente pensada puedo representarme la [unidad] analítica. Una representación que tiene que ser pensada como común a [varias representaciones] *diferentes*; en consecuencia, ella debe ser pensada previamente en unidad sintética con otras (aunque [sean] representaciones sólo posibles) antes de que yo pueda pensar en ella la unidad analítica de la consciencia que hace de ella un *conceptus communis* [concepto común]. Y así, la unidad sintética de la apercepción es el punto más elevado al cual se debe sujeto todo uso del entendimiento y aún toda la lógica, y, tras ella, la filosofía transcendental; esta facultad es, en verdad, el entendimiento mismo. (B133 n)

En este rebuscado pasaje de la Deducción Transcendental, Kant

[1] En el presente trabajo se cita la *Crítica* según el modo habitual consistente en utilizar la letra A (1781) pera la primera edición y B (1787) para la segunda, seguido del número de página del original, y la letra «n» cuando corresponda para indicar que se trata de una nota al pie.

afirma la necesidad de la síntesis de lo rojo en un objeto como prioridad a la génesis del concepto lingüístico o analítico de «lo rojo». Dicho de otra manera, sólo puedo pensar en «lo rojo» ya sea como una propiedad abstracta —o en términos kantianos un concepto común— o como perteneciente a un objeto pero distinguido de él, sólo en virtud de la acción sintética del entendimiento por virtud del concepto sintético prelingüístico de lo rojo, esto es, gracias a que puedo percibir algo rojo y *concebirlo* como tal. El lenguaje es entonces una capacidad analítica del entendimiento que descansa en su acción sintética, originaria, que responde a la estructuración de la experiencia y de la percepción.

En tal contexto, la gramática del lenguaje, surge en virtud de la legaliformidad de las diferentes acciones originaria-sintética del entendimiento. De este modo, el conocimiento de las estructuras sintéticas originarias del entendimiento en esta potencial tabla extendida de las categorías posibilitaría la descripción de lo que con acierto podríamos denominar una *gramática transcendental*, es decir, una justificación de cuáles serían los elementos primordiales del lenguaje humano, en tanto éste se origina en acciones del entendimiento.

Hasta aquí nos hemos dedicado a analizar la posición del lenguaje en la filosofía transcendental kantiana, en especial en relación a su contrapartida, la síntesis intelectual. En lo siguiente examinaremos su estrecha vinculación con la ley de la asociación empírica y el sentido interno.

Lenguaje, imaginación y asociación empírica

Para comprender la posición del lenguaje dentro del aparato cognitivo transcendental kantiano es necesario primero comprender la contraposición entre la imaginación productiva o transcendental y la imaginación reproductiva o empírica. La primera, es decir, la imaginación productiva, es una síntesis *a priori* efectuada por el intelecto sobre la sensibilidad, por la cual la forma de la sensibilidad es determinada de acuerdo con las categorías (B151-152). Concretamente, la imaginación productiva es la síntesis intelectual de unidad a partir de la multiplicidad sensible; así,

afirma Kant «no es que el entendimiento *encuentre* ya en éste [el sentido interno] un enlace tal de lo múltiple, sino que *lo produce*, al *afectarlo*» (B155).

La imaginación reproductiva es en cambio concebida como una síntesis empírica y consecuentemente contingente, sometida a leyes empíricas, las de asociación, las cuales no incumben —según Kant— a la filosofía transcendental sino a la psicología empírica (B152). En la Deducción Transcendental A, de claro tinte psicologista, la imaginación reproductiva aparece como la facultad sin la cual no habría «un fundamento subjetivo para que una percepción que la mente que hubiese dejado para pasar a otra, fuese evocada reuniéndola con las que le siguen», es decir, como una suerte de retención y concatenación de las imágenes sensibles. Ahora bien, estas concatenaciones o reproducciones no se dan indiferentemente, sino que más bien hay un fundamento *subjetivo* y *empírico*, la *asociación de representaciones* (A121).

Sin embargo, Kant advierte que la mera posibilidad de la asociación empírica de percepciones debe descansar en un fundamento objetivo, puesto que caso contrario, la posibilidad misma de asociación de percepciones sería contingente y nada nos aseguraría que su asociación no constituyera una consciencia empírica inconexa, la cual no sería en realidad *una* consciencia. Es decir, es necesaria una *afinidad* entre percepciones de modo que su asociación empírica sea posible. El fundamento objetivo de su afinidad es la unidad de la apercepción, la cual, expuesta breve y concisamente supone la presencia virtual de una representación idéntica y autorreferencial —el *yo pienso*— la cual demanda una síntesis de los contenidos de acuerdo con las categorías. Es así que distinguimos en primer lugar una unidad *analítica* de la apercepción, que exige por el contrario su unidad *sintética* por medio de las categorías (A122). En el contexto de la unidad sintética entra en juego la imaginación productiva, a saber, en tanto que somete la multiplicidad de la sensibilidad a las condiciones de la unidad de la apercepción posibilitando la mentada afinidad (A123).

En resumen, la imaginación empírica, reproductiva, tiene como

condición de posibilidad a la imaginación productiva, transcendental y *a priori*. La imaginación empírica se rige con reglas subjetivas de conexión, las cuales no son tanto causales o necesarias sino casuales o contingentes (B795) y que Kant sintéticamente formula como:

> [...] una ley meramente empírica, [aquella] según la cual las representaciones que con frecuencia se han sucedido o acompañado, terminan por asociarse unas con otras y con ello se ponen en una conexión según la cual, aún sin la presencia del objeto, una de esas representaciones produce un tránsito de la mente a la otra, según una regla constante (A100).

Resulta especialmente interesante el comentario que hace Kant a continuación, a modo de ejemplo, porque como puede advertirse, sitúa un ejemplo lingüístico entre los casos de asociación empírica. Al mencionar la necesidad de una síntesis objetiva según la unidad de la apercepción para posibilitar la asociación subjetiva, afirma:

> Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella, si en el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o *si cierta palabra se asignara* ora a esta cosa, ora aquella; o, también, si la misma cosa *se nombrara* ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuviera, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción (A100-101, las itálicas son propias).

En primer lugar aparece el fundamento objetivo de la unidad de la apercepción como condición de posibilidad, tanto de la reproducción empírica mediante la asociación, como del lenguaje concebido como designación. Sin embargo, el lenguaje se presenta no sólo como una actividad reglada y objetiva, sino que también se comprende su gramática como condicionada por lo que anteriormente denominamos una gramática

transcendental, ya que —para dar un ejemplo que viene al caso— la designación de objetos mediante substantivos depende de la categoría de substancialidad y de la conformidad del objeto mentado con dicha categoría esquema mediante. Es interesante recalcar como señala Kant a la pasada, estos dos atributos del lenguaje que luego serán formulados y desarrollados por Wittgenstein. En primer lugar, el problema de la ostensión y su condición de posibilidad; es decir, no basta con señalar un objeto (*Gegenstand*) y decir un nombre, sino que además es necesario comprender lo que la objetividad supone, comprensión que sólo puede darse —según Kant— mediante la aplicación necesaria de la categoría de causalidad como requisito para reconocer objetos mediante la designación. Además, la relativa estabilidad de los nombres como paralelo de la estabilidad de las substancias aparece como condición de posibilidad de la designación misma, es decir, ésta es una actividad reglada tal como Wittgenstein la concibió, con sus matices, a lo largo de su obra filosófica. Finalmente, si la asociación empírica careciera de un ámbito objetivo de estabilidad en relación al cual pudiera contrastar yo mismo mi uso del lenguaje, no sería posible lenguaje alguno, como advierte Wittgenstein en su conocido argumento contra el lenguaje privado. Mientras que su ataque hace blanco en la imposibilidad de un lenguaje privado, Kant por su parte señala la imposibilidad de la imaginación reproductiva ciertamente privada de un contexto objetivo que le sirva de base.

Conclusión

A modo de resumen, recapitulemos los puntos más importantes de la presente exposición. La primera cuestión que nos surge es la **necesidad de** destacar que el lenguaje es considerado por Kant como una facultad secundaria: en tanto que nos referimos a los conceptos comunes, el lenguaje tiene un carácter analítico que presupone la síntesis del concepto en el objeto tal como sucede en la percepción, la cual es prelingüística. En segundo lugar, por ser una facultad empírica, el lenguaje tiene como forma fundamental la ley empírica de la asociación (lo cual nuevamente

traza una dependencia de la unidad sintética transcendental) y su carácter es derivado frente a una objetividad que siempre le es extrínseca. A mi entender, el silencio generalizado en la *Crítica* acerca del lenguaje responde a que éste mismo resulta de accesoria descripción a la hora de comprender cómo es posible el conocimiento objetivo.

Además, sería posible según Kant, realizar una gramática transcendental que expondría las acciones del entendimiento en su enlace de representaciones como las condiciones de posibilidad de las formas gramaticales utilizadas en el lenguaje, no en una lengua en general o acto de habla en particular, sino que representaría las formas básicas, abstractas, disponibles para la realización de una lengua.

Sobre esta peculiar relación en la filosofía kantiana entre lenguaje y apercepción (consciencia), es posible interpretar el lugar del lenguaje en relación a ella a la luz del pasaje del §18 de la Deducción transcendental de la segunda edición de la *Crítica*, donde se contrasta la unidad *objetiva* de la apercepción, es decir, la constitución del mundo objetivo o la experiencia, con la unidad *subjetiva*, la consciencia empírica de un sujeto de su mundo de experiencia, o dicho de otra manera, la reflexión sobre el mundo externo, la cual siempre es empírica, contingente y -advierte Kant- «sólo derivada de la primera [de la unidad objetiva] bajo condiciones dadas *in concreto*» (B140), lo que Keller denomina *punto de vista subjetivo* (*subjective standpoint*)[2]. Esta última aserción nos da la pista para algo que a menudo se dice, y es que recién en el Siglo XX el lenguaje surge como interés filosófico principal, a la vez que nuestros predecesores filosóficos vieron en él un interés secundario.

2 Cfr. Keller (1998).

Bibliografía

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue, 2007.

Keller, Pierre. *Kant and the demands of self-consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas.* Barcelona: Editorial Crítica, 1998.

Identidad sin Entidad. Una relectura de la ontología fregeana a la luz de la Lógica de Hermann Lotze

JUAN VILA PÉREZ
Universidad de Buenos Aires

I. Introducción

La noción fregeana de sentido [*Sinn*] ha sido indudablemente uno de los conceptos medulares de la filosofía analítica temprana, cuya principal motivación fue desarrollar un análisis autónomo del contenido objetivo de las proposiciones distinguiendo el mismo del evento psicológico en cuanto tal. En el siguiente trabajo nos embarcaremos en una reinterpretación de la ontología fregeana a la luz de la *Lógica* de Hermann Lotze, y nos abocaremos en particular al problema del estatuto ontológico de lo que Frege llamó «*Sinn*». Para ello consideraremos, en primer lugar, tres distintas caracterizaciones que Frege brinda de dicho concepto a lo largo de su obra filosófica (como *modo de presentación*, *constante de traducción* y *pensamiento*). En segundo lugar, criticaremos la interpretación clásica de Frege como un «realista platónico» poniendo énfasis en tres problemas: (a) el origen histórico del concepto de «*Sinn*» en el concepto de «validez» [*Geltung*] desarrollado por Hermann Lotze a mediados del S. XIX, (b) el Principio de Contexto tal como fue formulado en los *Grundlagen* y (c) su concepto de «verdad» [*Wahrheit*]. Una vez hechas estas observaciones, propondremos una relectura del *Sinn* empleando la categoría lotzeana de *validez* para así redefinir el concepto mismo de *objeto* y *objetivo* para la lógica.

II. *La «Geltungslogik» y la relectura lotzeana de la Teoría de las Ideas*

El trabajo de Hermann Lotze fue un pilar fundamental de todos aquellos pensadores que se oponían a la creciente tendencia naturalista en el pensamiento filosófico. Su filosofía estaba motivada principalmente por la idea de que la cognición humana es un fenómeno que no puede ser reducido a procesos puramente materiales descriptos en un lenguaje fisicalista.[1] Para esto, Lotze sostuvo que una proposición está provista de una «doble dimensionalidad». En ella pueden (y deben) distinguirse dos cuestiones:

a. su *acontecer psicológico*
b. su *contenido objetivo*

(a) expresa la *génesis* de las ideas y el modo en que nosotros nos apercibimos psicológicamente de las mismas, y comprende el dominio de la *psicología*. (b) remite, por el contrario, al orden de su *justificación* ideal, i.e., las relaciones inferenciales objetivas que mantiene con otras proposiciones, objeto propio de la *lógica*. La distinción correlativa que sostiene esta diferencia en el plano ontológico es la que Lotze llama los «modos de lo real [*Wirklich*]». La realidad [*Wirklichkeit*] se dice en dos sentidos:

(i) «Ser» [*Sein*]: a este dominio pertenecen (a) las cosas [*Dinge*] que *son*, (b) los eventos [*Ereignisse*] que *acontecen* y (c) las relaciones [*Verhältnisse*] que *subsisten*.
(ii) «Validez» [*Geltung*]: remite a la «realidad» o «efectividad» de lo lógico, en especial las proposiciones [*Sätze*] *válidas*.

Preguntar acerca de la *existencia* de los objetos lógicos es una confusión, pues estos no pertenecen al orden del «ser», sino al de la «validez». Si bien, por un lado, hay un sentido en el cual un pensamiento 'es' —pues, en tanto es un evento psicológico, tiene una existencia en el *tiempo*—, por

[1] Sluga, H. *GottlobFrege*. NY & London: Routledge, pág. 36.

otro lado, «su contenido, considerado separadamente de la actividad mental que dirigimos a éste, no es algo que ocurre. No existe como existen las cosas; es simplemente *válido*»[2]. Es esta distinción la que Lotze exige al naturalismo, que confunde génesis y justificación. Por otra parte, «no podemos preguntar qué es la validez bajo la suposición de que una comprensión de ella podría ser derivada de otra cosa»[3], pues toda comprensión racional presupone la validez en cuestión. Por eso las nociones lógicas son *primitivas*, es decir, indefinidas en sentido propio. Y es así como piensa Frege: «lo que es simple no puede ser descompuesto, y lo que es lógicamente simple no puede tener una definición propia»[4].

III. La objetividad del «Sinn» a la luz de la Teoría lógica del Valor

Hay dos tipos de entidades que le han valido a Frege el título de «realista platónico», a saber, la clase y el sentido [*Sinn*]. No obstante la importancia de este último concepto, Frege nunca suministró una definición específica del mismo. Con todo, pueden rastrearse a lo largo de su obra tres caracterizaciones fundamentales:

(a) Como aquello en lo cual «se halla contenido el modo de darse» de la referencia de un término.[5] Frege emplea por primera vez esta distinción en *Über Sinn undBedeutung* para resolver el célebre problema de los juicios de identidad.

(b) Como aquello que *comprende* un usuario competente del lenguaje. En este sentido, Frege sostiene que «el sentido de un nombre propio lo comprende todo aquel que conoce el lenguaje».[6]

---

2 Lotze, H. R. *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untercuchen und vom Erkennen*, Leipzig: Hirzel, 1884, págs. 512-513.

3 *Ibídem*.

4 Frege, G. O*n concept and Object*, trad. P. T. Geach, en Back M., Geach, P., Oxford: Basil Blackwell, págs. 42-43.

5 Frege, G. *Sobre sentido y referencia*, trad. Moulines, en Valdés (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 2005, pág. 25.

6 *Ibídem*.

(c) Como «pensamiento contenido en una proposición». Frege distinguió (como Kant y Lotze) el acontecer psicológico de una proposición de su «sentido». En el caso de un enunciado, su «sentido» es un «pensamiento» [*Gedanke*]. Esta caracterización es, sin lugar a dudas, la más sugerida en su obra. Frege escribe: «por pensamiento no entiendo la actividad subjetiva del pensar, sino su contenido objetivo, que es apto para ser propiedad común de muchos»[7].

El *Gedanke*, como sentido de una proposición, es aquella dimensión conceptual, lógica, que no se confunde con su sustrato psicológico ni con un objeto «real» pero que, con todo, es *objetiva*. Pero, entonces, ¿qué sentido de «objetivo» está empleando Frege para caracterizarla? En un pasaje crucial de los *Fundamentos de la Aritmética*, escribe:

> En este sentido entiendo por objetivo lo que es independiente de nuestras sensaciones, intuiciones [...] pero no lo que es independiente de la razón. Pues, ¿qué son las cosas independientes de la razón? Responder eso sería algo así como hacer un juicio sin juzgar o lavar el cuero sin mojarlo. (Frege 1984, p. 36)

Esta fuerte noción de la objetividad de los pensamientos llevó a varios intérpretes (como Dummett) a detectar en Frege un *realismo platónico*. Según esta visión, aquel «tercer reino» de la ontología fregeana está compuesto de objetos abstractos subsistentes, como los conceptos y los sentidos, en contraposición al mundo de los objetos físicos («primer reino»), y al de los contenidos de conciencia («segundo reino»). Sin embargo, creo que cuando se lo quiere adjudicar a Frege, este crudo platonismo adolece de omisiones muy graves.

En primer lugar, considerando el clima filosófico y académico en el cual Frege formó su pensamiento, esto es, cuando menos, sospechoso. Frege estudió con y junto a los neo-kantianos. Había sido compañero de Otto Liebmann en la Universidad de Jena entre 1882 hasta 1911, y en

---

7 *Ibídem*, pág. 29.

Göttingen fue alumno del mismo Hermann Lotze. Es claro que Frege era muy conciente de las posiciones filosóficas de su tiempo —las cuales enfrentó en más de una ocasión— así como del peligro del psicologismo en la lógica, para lo cual el concepto lotzeano de «validez» era, en ese entonces, crucial y muy extendido.

Otra razón más filosófica para rechazar esta lectura está en la mencionada teoría lotzeana del juicio. Como ya vimos, su idea central es la preeminencia de las proposiciones respecto de los conceptos. Lo que «vale» tiene una estructura *judicativa* antes que *conceptual*, y por eso no debemos confundir lo lógico con ningún «ente suprasensible». La hipóstasis de las ideas como entidades metafísicas ocurre cuando no se hace mediar la objetividad de los conceptos por la objetividad de los juicios. El «mundo de las ideas», dice Lotze, no es un mundo de *conceptos*, sino de *juicios*. Algunos autores como Sluga (1980), Gabriel (2002) y Reck (2007), han reconocido esta idea de la *Geltungslogik* en la formulación fregeana del Principio de Contexto, según el cual «sólo en una proposición tienen las palabras realmente un significado (...) es suficiente si la proposición tomada como un todo tiene sentido; es esto lo que le confiere contenido a sus partes» (Frege: 1984, p. 71). Como es evidente, Frege adoptó de su antiguo profesor esta idea de la primacía del juicio, lo cual lo aleja aún más de una ontología de corte platónico-realista.

Un tercer punto, presente sobre todo en Reck (2007), es que una interpretación platónica de la ontología fregeana produce irremediablemente una tensión con otro concepto capital de su obra, a saber, la verdad. Los valores de verdad resultan ser aquello a lo cual hace referencia una proposición [*der WahrheitswerteinesSatzesalsseineBedeutung*] cuyo sentido es un pensamiento [*Gedanke*]. Según la interpretación platónica de la ontología fregeana, la postulación de un tercer reino de objetos inteligibles tiene como propósito la fundamentación filosófica de la objetividad del conocimiento, o —si aceptamos lo dicho anteriormente— de los *juicios*. Pongamos, a modo de ejemplo, la siguiente proposición aritmética:

(i) $5 > 3 + 1$

El enunciado (i) es objetivamente verdadero *en virtud* de un estado de cosas dado en el tercer reino de «objetos abstractos», a saber, la circunstancia de que en esa realidad conceptual, cinco es mayor a la suma de tres y uno. Esto ocurre, afirma Reck, porque aplicamos la noción de «objetividad» a entidades (i.e., entidades existentes objetivamente) y por tanto debemos agregar una explicación ulterior de la objetividad de los juicios correspondientes a estas mismas entidades. Pero entonces, la verdad de un juicio es explicada en términos de *correspondencia*. La correspondencia parece ser la noción *sine qua non* para definir la verdad. En la interpretación platónica «la objetividad de los juicios, incluidos los de la aritmética y la lógica, es tratada como secundaria, como derivable, o explicable, en términos de nociones más básicas»[8].

Esta situación contradice la posición de Frege respecto de la verdad, a saber, que una definición propia de dicha noción es imposible. Pues, ¿con qué habríamos de hacer corresponder un juicio verdadero? Ciertamente, con el *hecho* de que, en el «tercer reino», cinco es mayor a la suma de tres y uno. Pero «¿qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdadero[9]. Con esto, «resulta verosímil que el contenido de la palabra 'verdadero' sea completamente *sui generis* e indefinible».[10] Esto no implica que la lógica sea una empresa estéril, pues es posible desentrañar el sentido del concepto «verdad» a partir de las leyes que lo expresan: «en las leyes del ser verdad se despliega el significado de la palabra *verdad*»[11].

Con esto queda claro que una interpretación platónica de la ontología fregeana parece ser insatisfactoria para dar cuenta de la peculiar naturaleza de los objetos lógicos. Esta elucidación nos reconduce a nuestra pregunta inicial: ¿en qué sentido debemos, entonces, comprender «objetivo» según la naturaleza de lo lógico?

---

8 Reck, E. «Frege on Truth, Judgment, and Objectivity«, *Grazer PhilosophieStudien*, 2007, 75, pág. 54.

9 Frege, G. *Investigaciones lógicas.* Trad. Luis Valdés, Madrid: Tecnos, 1984, pág. 79.

10 *Ibídem,* pág. 53.

11 *Ibídem*, pág. 50.

Como vimos, la objetividad significa para Frege la independencia respecto de nuestro estado psicológico concreto, pero no respecto de la razón. Vimos, asimismo, que esta dependencia no implicaba ni un psicologismo ni un platonismo. El ensayo de 1891 proporciona importantes claves en este respecto. Allí, Frege afirma que «la referencia de un nombre propio es el objeto mismo que designamos con él; la representación que tenemos entonces es totalmente subjetiva; entre ambas se halla el sentido [*Sinn*], que ciertamente ya no es subjetivo como la representación, pero, con todo, tampoco es el objeto mismo»[12]. El *Sinn* no es objetivo al modo de los objetos reales, pero su intrínseca relación con la «razón» no lo hace en absoluto algo subjetivo. Para ver esto con mayor claridad, es útil detenerse en la célebre metáfora propuesta en en «Sobre sentido y referencia». Allí escribe:

> Alguien observa la Luna a través de un telescopio. Comparo la Luna con la referencia; es el objeto de observación, que es proporcionado por la imagen real que queda dibujada sobre el cristal del objetivo del interior del telescopio, y por la imagen en la retina del observador. La primera imagen la comparo con el sentido, la segunda, con la representación o intuición. (Frege, 2005, pp. 27-28)

El sentido no es un objeto espacio-temporal, ni una entidad metafísica. Pero tampoco debe confundirse con la representación [*Vorstellung*]. Las representaciones constituyen nuestro acceso al mundo exterior, pero, a diferencia de los pensamientos, éstas son totalmente subjetivas y, por lo tanto, no pueden establecer conocimiento alguno. Por esto, Frege concluye que «los pensamientos no son ni cosas del mundo exterior ni representaciones», e inmediatamente después afirma que «debe admitirse un tercer reino [*drittes Reich*]»[13]. Los objetos lógicos de este tercer reino, simboli-

---

[12] Frege, G. *Sobre sentido y referencia.* Trad. Moulines, en Valdés (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos, 2005, págs. 27-28.

[13] Frege, G. *Investigaciones lógicas.* Trad. Luis Valdés, Madrid: Tecnos, 1984, pág. 69.

zado en el lente del telescopio, no deben su objetividad a su existencia, sino a su carácter de validez. Ahora bien, una vez que hemos rechazado el psicologismo y a su vez rechazamos toda forma de metafísica platonista, la objetividad del *Sinn* sólo es comprensible si se adopta una perspectiva *trascendental*. Esto es, la validez del significado es una «condición trascendental» de todo conocimiento racional, en tanto las leyes de la lógica constituyen la necesaria presuposición de *todo* pensamiento. Este es el sentido de la fuerte afirmación de los *Grundgesetze*: «sólo debemos intentar negar cualquiera [de las verdades de la lógica], y surge una completa confusión. Incluso el mismo pensar ya no parece posible».[14]

IV. Conclusión

La originalidad y fuerza de la teoría lógica de Lotze consistió en conducir la noción de *validez*, de origen kantiano, hacia una reformulación de carácter platonizante que permita defender la objetividad de la lógica sin «retroceder» a una filosofía pre-crítica. Su *Geltungslogik* fue precursora de lo que en la Escuela de Baden se denominó posteriormente la «filosofía del valor», que conformó en gran parte el contexto en el cual Frege desarrolló su pensamiento[15].

Todo conocimiento es conocimiento por conceptos, que *valen* en el contexto de una *proposición*, cuyo sentido es un pensamiento.La objetividad del juicio reside, a su vez, en el hecho de su validez es una *condición de posibilidad* de todo conocer. Como Kant, Frege entiende esta objetividad en estrecha relación con la *razón*. Pero la objetividad de los conceptos de la lógica no se ve afectada, como en el psicologismo, por esta remisión a la racionalidad. Muy por el contrario, la razón se distingue de la mente precisamente porque la primera designa una *estructura trascendental* de todo

---

[14] Frege, G. *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System, Vol. 1*, trad. M. Furth, L.A: University of California Press, 1964, pág. 21.

[15] Para un desarrollo pormenorizado de esta influencia recomiendo Reck (2007, págs. 39-51).

conocimiento posible de objetos (como las mentes). Por eso escribe en *Der Gedanke* que «ni la lógica ni la matemática tienen como tarea investigar las mentes y el contenido de la conciencia del que el hombre individual es portador. Más bien, (...) su tarea <es>la investigación de la Mente, no de las mentes».[16]

Poder ver en un juicio esta doble naturaleza nos permite poner un freno al naturalismo reduccionista, y a la vez comprender el fenómeno del conocimiento *a priori* y objetivo, como es el caso de las matemáticas. Aquel componente propio de las proposiciones, su sentido, un contenido auto-idéntico que se resiste a ser reducido a la experiencia sensorial y al dato empírico, es identificado también por el mismo Frege en una argumentación netamente kantiana:

> El tener impresiones sensoriales no es todavía ver cosas (...) Es ciertamente necesario para ver cosas, pero no es suficiente. Lo que tiene que añadirse no es algo de naturaleza sensorial [*istnichtsSinnliches*]. Y es eso precisamente lo que nos abre al mundo exterior, pues sin ese algo de naturaleza no sensorial cada uno quedaría encerrado en su mundo interior. (Frege 1984, p. 81)

Es acaso la clave proporcionada por el pensamiento de Her-mann Lotze para defender el territorio legítimo de la lógica frente al de la psicología, aquella que tomó Frege como punto de partida de su propia obra. Podemos decir, con Gabriel (2002), que, en cuanto a su ontología, Frege no era kantiano, sino un neo-kantiano, y quizás podemos agregar que no era platónico, sino más bien un *lotzeano*.

---

[16] Frege, G. *Investigaciones lógicas.* Trad. Luis Valdés, Madrid: Tecnos, 1984, pág. 80.

Bibliografía

Frege, G. (1918) *Der Gedanke: Eine logische Untersuchung*, en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus,* 1, pp. 58-77

_____ (1984) *Investigaciones lógicas*, trad. Luis Valdés, Tecnos, Madrid

_____ (2005) *Sobre sentido y referencia*, en Valdés (ed.), *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid, pp. 24-45

_____ (1960) *On concept and Object*, trad. P. T. Geach, en Back M., Geach, P. (ed.), *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*(2 ed.), Oxford: Basil Blackwell, Gran Bretaña, pp. 42-55

_____ (1984) *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, trad. J. L. Austin, Northwestern University Press, Evanston, Illinois

_____ (1964) *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System, Vol. I*, trad. M. Furth, University of California Press, L.A.

Gabriel, G., (2002) *Frege, Lotze, and the continental roots of early analytic philosophy*. En Reck, E. (ed.), *From Frege to Wittgenstein*, Oxford University Press, NY, pp. 39-51

Heidegger, M., *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* [GA=1]

_____ [GA=56]

Kant, I. (2007) *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires

Linnebo, Ø. (2003). *Frege's Conception of Logic: From Kant to Grundgesetze*, manuscrito de una conferencia pronunciada en *The 11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, en Cracovia, Polonia.

Lotze, H. R. (1884), Logik. *Drei Bücher vom Denken, vom Untercuchen und vom Erkennen*. Leipzig: Hirzel.

_____ (1980) *Logic*. 2 vols., B. Bosanquet, ed., 2d ed., Clarendon: Oxford

Reck, E. (ed.) (2002), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives in Early Analytic Philosophy*,Oxford University Press

_____ (2007) *Frege on Truth, Judgment, and Objectivity*, en Grazer Philosophie Studien, 75, pp. 149-173

Sluga, H. (1980) *GottlobFrege*, Routledge, *NY & London, cap. 2*

Vigo, A. (2007) *Juicio, contenido judicativo y verdad según Lotze. La Geltungslogik y su influencia sobre la teoría del juicio en la tradición anti-psicologista de la filosofía de la lógica alemana*, en *Revista Internacional de Filosofía,* Campinas, v. 30, n. 1, pp. 65-99

Referencia descriptiva en Frege y referencia metafórica en Ricœur

Leonardo Gustavo Carabajal
Universidad Nacional de Jujuy

Introducción

Hablar con respecto a la referencia descriptiva y metafórica es una forma de aludir a la clásica escisión entre el lenguaje científico y el poético. No sólo ambos discursos son diferentes, sino que decir que la metáfora posee referencia, al parecer, es un contrasentido; ¿cómo podría ésta afirmar algo de la realidad si es un tropo retórico, cuya sustancia no es otra que expresar el mundo subjetivo de los estados del alma? Parece complejo quitarle a la metáfora el apelativo de subjetiva, y al mismo tiempo sostener que posee referencia al mundo.

Ahora bien, la capacidad del lenguaje de decir algo del mundo conducirá a la noción de referencia descriptiva de Frege y de referencia metafórica en la hermenéutica de Ricœur. Esto nos permitirá llegar a la hipótesis principal de este trabajo, la cual sostiene que el discurso científico posee una función heurística de re-descripción de la realidad similar a la del discurso poético. Aquí se encontrará una semejanza entre los modelos teóricos de la ciencia y la metáfora.

a) La lingüística estructural y el cierre del lenguaje con el mundo

Si el problema en cuestión es la relación entre el lenguaje y el mundo, sería interesante indagar qué dicen al respecto las ciencias del lenguaje. Según Ricœur, la lingüística estructural de Saussure y su posterior sistematización por la escuela de Praga y la danesa vedan el nexo entre el

lenguaje y la realidad. Para Ricœur[1] ello es fruto de la consecuencia de sus propios postulados metodológicos. En efecto, la explicación estructural alcanza un grado de objetividad entendiendo una lógica en la cual, ciertas unidades mínimas, adquieren sentido y significación en un todo denominado *estructura*. Para explicar la afirmación anterior, Ricœur sostiene que la lingüística construye al lenguaje en un objeto delimitado y, además, con una base empírica. Esto era posible a partir de la distinción entre lengua y habla. La primera se puede caracterizar a partir de las reglas constitutivas del código, la institución aceptada por la comunidad lingüística y las entidades que se eligen en las libres combinaciones del discurso. La segunda, es decir, el habla, se puede entender como la ejecución psicofisiológica, aspecto que le brinda base empírica al estudio del lenguaje. Este último, por un lado, adquiere el requisito de realidad de toda ciencia fáctica y, por otro, la universalidad necesaria a partir del análisis de los signos dentro de un sistema. Así mismo, «la lingüística estructural tratará siempre de encontrar el código finito de reglas que articula innumerables producciones discursivas, como el cuento, el mito, el relato, el poema, el ensayo, etc.»[2].

En definitiva, el éxito epistemológico de la lingüística estructural trae como perjuicio el cierre del vínculo del signo con las cosas, ya que el análisis del lenguaje se reduce a las posibles combinaciones de las unidades mínimas del sistema. Ahora bien, ¿cómo reabrir el vínculo entre lenguaje y mundo? Para ello Ricœur analiza el concepto de referencialidad del lenguaje.

b) La referencia descriptiva en Frege

Según Ricœur, habría dos modos de aludir al mundo mediante el lenguaje: la referencia de las proposiciones descriptivas y la referencia

---

1 Sigo a continuación la exposición de Paul Ricœur en «Filosofía y lenguaje», en *Historia y narratividad.* Barcelona: ed. Paidós, 1999.

2 *Idem,* pág. 43.

metafórica. Veamos la primera.

En un escrito de Frege de 1892 titulado «Sobre sentido y referencia», dicho autor, traza la diferencia entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*). Para analizar esto se puede tomar el caso de las siguientes oraciones que pueden parecer idénticas por denotar *el lucero de la mañana* como *el lucero de la tarde* el mismo planeta (Venus): 1) *el lucero de la mañana es el lucero de la mañana* y 2) *el lucero de la mañana es el lucero de la tarde.* ¿Cómo pueden ser idénticas si la primera no brinda información nueva y la segunda, contrariamente a lo anterior, es ampliativa? En la primera, no hace falta contrastar con la realidad para saber que es verdadera, por tal razón, usando una expresión kantiana, es analítica. En el caso de la segunda, ésta expresa un descubrimiento astronómico que tuvo una justificación empírica, por lo tanto, es sintética. Es decir, durante mucho tiempo la expresión *el lucero de la mañana* es *el lucero de la tarde* fue considerada falsa, hasta que se descubrió que *el lucero de la mañana* y *el lucero de la tarde* aluden al mismo planeta. Por lo tanto, el significado de la primera y la segunda no son iguales, aunque su referencia sí es la misma. De lo anterior se puede concluir lo siguiente «el significado no es lo mismo que la referencia»[3]. En segundo lugar se puede decir que dos expresiones «que tienen el mismo significado deben tener la misma referencia»[4]. Pero también podemos tener dos expresiones, como las que vimos más arriba, que «pueden tener la misma referencia sin que el significado sea exactamente el mismo»[5].

Ahora bien, para ejemplificar la diferencia entre sentido y referencia, Frege presenta el siguiente caso. Dadas tres líneas a, b y c las que se intersectan en un punto común P, este último se puede caracterizar de distintas maneras: «como la intersección de a y b, como la intersección de

---

3 Gamut L. T. F. *Lógica intensional y gramática lógica*, Vol II, Bs. As.: ed. Eudeba, 2009, pág. 6.

4 *Idem*, pág. 7.

5 *Ibídem.*

a y c, como la intersección de b y c, y finalmente como la intersección de a, b y c»[6]. Tenemos cuatro formas distintas de expresar una misma entidad. Esto equivale a decir que la referencia, el punto P, tiene distintos modos de darse, es decir, distintos sentidos. Sostiene Frege lo siguiente:

> Es natural considerar que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito) además de lo designado, que podría llamarse la referencia del signo, va unido lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de darse[7].

Cuando Frege dice «signo» y «nombre» lo que entiende por ellos es «cualquier designación que presente un nombre propio, cuya referencia sea, pues, un objeto determinado»[8]. Desde este punto de vista «la referencia de un nombre es una entidad»[9], mientras que el «sentido es la forma en que se presenta la referencia»[10]. Para responder entonces si la expresión *el lucero de la mañana es el lucero de la mañana* y *el lucero de la mañana es el lucero de la tarde* son iguales, se puede concluir lo siguiente: ambas expresiones son distintas respecto a su sentido, pero al mismo tiempo dichas expresiones aluden a la misma referencia. La primera expresión es verdadera sencillamente porque es analítica y la segunda es verdadera porque *el lucero de la mañana* tiene la misma referencia que *lucero de la tarde.*

Ahora bien, Frege sostiene que en todo signo es posible realizar una distinción entre: sentido, referencia y representación. Lo característico de esta última consiste en que frecuentemente se encuentra unida a sentimientos o impresiones sensibles, propias de la realidad psíquica individual. De este modo, sostiene Frege:

---

6 Gamut L. T. F., *Op. cit.* pág. 9.

7 Gottlob Frege. «Sobre sentido y referencia», en *Estudios sobre semántica*, trad. de Ulises Moulines. Madrid: ediciones Orbis, 1985, pág. 53.

8 Gottlob Frege. *Op. cit.*, pág. 53.

9 Gamut, T. F. *Op. cit.* pág. 8.

10 Idem, pág. 8.

> La representación es subjetiva: la representación de uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido. Un pintor, un jinete y un zoólogo asociarán probablemente representaciones muy distintas al nombre 'Bucéfalo'[11].

Según Frege, tanto el sentido como la referencia son objetivos; las representaciones, por el contrario, son subjetivas. Al respecto dice Ricœur que para Frege el «sentido es lo que dice una proposición»[12], mientras que la referencia es «aquello sobre lo que dicha proposición dice el sentido»[13]. El lenguaje por su parte tiene una intención referencial, la cual «hace arraigar nuestras palabras y nuestras frases en la realidad»[14].

En definitiva, si bien para Ricœur la referencialidad lógica permite al lenguaje el camino hacia el mundo, sin embargo se mantiene cerrado para el discurso poético. De hecho, algunos teóricos consideran que la función poética del lenguaje es inversa a la función referencial. Al respecto Ricœur sostiene «que la capacidad referencial no es una característica exclusiva del discurso *descriptivo*, sino que también las obras poéticas *designan un mundo*»[15].

c) *La referencia metafórica*

La hermenéutica de Ricœur parte de una teoría de la metáfora que rompe con la concepción tradicional de la misma, la cual desde Aristóteles, Ciceron y Quintiliano era entendida como un tropo retórico vinculada a las variaciones de sentido de las palabras. De hecho, la metáfora significa transportar el significado de una expresión literal a otra en sentido figurado, y lo que permite este transporte es la semejanza. Por ejemplo, la expre-

---

11 Gottlob Frege. *Op. cit.* pág. 56.
12 Paul Ricœur. «Filosofía y lenguaje», *Op. cit.* pág. 52.
13 *Ibídem*.
14 *Ibídem*.
15 *Ibídem*.

sión *los ríos murmuran*. No se entiende en sentido literal, sino desde su sentido figurado, a partir del transporte del significado, por la semejanza, entre el sonido del hablar humano y el sonido del río. De este modo, la concepción tradicional de metáfora se entendía como: a) un tropo retórico; b) una desviación del sentido literal, por el sentido figurado a partir de la semejanza; c) la significación era una sustitución de un significado por otro, donde no existía ninguna innovación semántica. En definitiva, la metáfora era un instrumento decorativo que, ni agregaba información nueva, ni tampoco poseía capacidad de referencia con respecto al mundo.

Contrariamente a lo anteriormente dicho, la hipótesis de Ricœur consiste en afirmar que la metáfora dice algo sobre el mundo, y además dice algo nuevo al respecto. Para esto retoma los aportes de los estudios contemporáneos de, entre otros, A. I. Richards en su trabajo *Philosophy of Rhetoric*, de 1936, y Max Black, *Models and Metaphors*.

En el caso de Richards toma su semántica de la metáfora, donde el análisis no consiste en hablar de la palabra empleada metafóricamente, sino del enunciado metafórico. En efecto, la metáfora opera al nivel de la frase en la que su función no consiste en la desviación del sentido, sino en la unión de una predicación entre dos términos en tensión. Así, la expresión *los ríos murmuran*, vincula dos términos, *ríos* y *murmuran*, que en sí mismos no tienen nada de semejante, pero obtienen un nuevo significado en la frase. Es aquí donde opera la función metafórica del enunciado, reduciendo la tensión que se expresa en el choque de estas ideas incompatibles. De este modo la metáfora destruye el sentido literal, transformando el absurdo que implicaría la interpretación literal de la frase en una nueva creación de sentido. Para Ricœur esta «impertinencia semántica»[16] permite una nueva expresión significativa.

---

16 Ricœur toma la frase de Jean Cohen. *Estructura del lenguaje poético*. Madrid: ed. Gredos, 1966.

Ahora bien, ¿cómo se resuelve el problema de la referencia en el discurso poético? Recordemos que éste era la expresión subjetiva de los estados del alma desligados del mundo, mientras que las proposiciones descriptivas se encontraban vinculadas a los hechos.

En sentido epistemológico se puede entender la semejanza que existe entre la metáfora y los modelos en la ciencia. En este punto Ricœur considera que en el lenguaje científico «un modelo es esencialmente un procedimiento heurístico que sirve para quebrantar una interpretación inadecuada y para abrir caminos a una nueva interpretación más adecuada»[17]. En términos de Mary Hesse, dice Ricœur, el modelo es un instrumento de re-descripción de la realidad. Esto se comprende si sumamos los tres tipos de modelos que presenta Max Black en *Models and Metaphors*: primero los modelos a escala: tomemos por caso el modelo de un barco; segundo, los modelos analógicos donde se comparan sólo aspectos estructurales, por ejemplo, un diagrama; y finalmente, los modelos teóricos, que son los que construyen un objeto imaginario cuyas propiedades se trasportan a fenómenos de la realidad para ser interpretadas.

> Podemos comparar el concepto de modelo, a partir de la idea de ficción heurística y de re-descripción de la realidad, con la noción de metáfora. Desde el punto de vista de la referencia tanto el lenguaje poético como el lenguaje científico tienen en común el no alcanzar la realidad directamente, sino a través del rodeo del lenguaje. Dicha semejanza entre la metáfora y el modelo permite comprender que la función del discurso científico es similar a la del discurso poético ya que, «no dice lo que las cosas son literalmente, sino 'como qué' son.[18]

Por lo tanto, la función referencial no es exclusiva de las proposiciones descriptivas, puesto que el discurso poético también alude a la reali-

17 Ricœur, Paul. «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y Acción*, ed. Prometeo, Bs. As. 2008, pág. 37.
18 *Idem*, pág. 38.

dad. Con palabras del propio Ricœur:

> La obra poética sólo abre a un mundo con la condición de que suspenda la referencia del discurso descriptivo. O por decirlo de otro modo, en la obra poética, el discurso pone de manifiesto su capacidad referencial como referencia secundaria gracias a la suspensión de la referencia primaria.[19]

Por último, se debe responder una última pregunta: ¿a qué mundo alude la referencialidad metafórica secundaria, luego de suspender la referencia descriptiva primaria? «Mundo» se entiende para la hermenéutica como un campo de significaciones donde la existencia se abre a la comprensión de la realidad, las distintas maneras de ser en el mundo y de proyectarse. Podríamos decir que dicho concepto posee dos niveles de significación, en el primero constituye la base empírica de la ciencia al cual aluden las proposiciones descriptivas como una referencia primaria. Pero en un nivel más profundo, subyace una capa de significaciones previa a toda constitución de la relación sujeto y objeto, a la cual alude una referencia de segundo grado. Ésta es en definitiva la noción temporalidad humana, la cual, como una estructura de la existencia, tiene acceso al lenguaje por medio de la narración. Razón por la cual existe interpretación, no sólo porque el lenguaje habla del mundo, sino «porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes»[20].

Conclusión

Retomando la hipótesis principal de este trabajo, sostuve inicialmente que el discurso científico poseía una función heurística de re-descripción de la realidad similar a la del discurso poético. Para probar esto vimos cómo Ricœur abría el camino cerrado entre el lenguaje y el mundo que había anulado la lingüística estructural, a partir de la reducción del

---

[19] Ricœur, Paul. «Filosofía y lenguaje», *Op. cit.*, pág. 52.

[20] Ricœur, Paul. «Existencia y hermenéutica» en *El conflicto de las interpretaciones.* Bs. As.: Fondo de Cultura Económica, 2003, pág.10.

lenguaje como un sistema. La posibilidad de encontrar un vínculo entre el lenguaje era a partir del concepto de referencia. Fue prioritario mostrar que así como el concepto de referencialidad en Frege aludía al mundo, así también la referencialidad metafórica era capaz de la misma función. Esto permitía comprender la función análoga entre el discurso científico y el poético ya que ambos eran capaces de aludir al mundo, pero sin decir literalmente lo que éste es, sino *como qué* es. Tal función metafórica del lenguaje, a diferencia de la tradicional definición aristotélica, la cual no agregaba información nueva, poseía en Ricœur un nivel de referencialidad poética capaz de re-describir la realidad del mismo modo que los modelos teóricos de la física de los que hablaba Max Black.

De este modo, la hermenéutica filosófica de Ricœur logra abrir el camino perdido del lenguaje hacia la realidad.

Bibliografía

Frege, Gottlob. «Sobre sentido y referencia», en *Estudios sobre semántica*, trad. de Ulises Moulines. Madrid: ediciones Orbis, 1985.

Gamut, L. T. F. *Lógica intensional y gramática lógica,* Vol II. Bs. As.: ed. Eudeba, 2009.

Ricœur, Paul. «Existencia y hermenéutica», en *El conflicto de las interpretaciones.* Bs. As.: Fondo de Cultura Económica, 2003.

––––– «Palabra y símbolo», en *Hermenéutica y Acción.* Bs. As. ed.: Prometeo, 2008.

––––– «Filosofía y lenguaje», en *Historia y narratividad.* Barcelona: ed. Paidós, 1999.

––––– *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II.* Bs. As.: ed. F.C.E. 2001.

––––– *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido.* Trad. Graciela Monges Nicolau. México: ed. Siglo XXI, 6º ed, 2006.

––––– *La metáfora viva*, trad. De Agustín Neira, Madrid, ed. Trotta, 2º ed. 2001.

Strull, Avrum. *La filosofía analítica del siglo XX.* Madrid: ed. siglo XXI, 2002.

Las palabras y las «cosas»: una perspectiva fenomenológica

MARÍA MERCEDES RISCO
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

El presente trabajo tiene por objeto mostrar el aporte de Husserl al esclarecimiento de la relación entre las palabras y las «cosas» situada en el marco de la intencionalidad. Remitiéndome en especial a la *Primera Investigación Lógica*[1], me centraré fundamentalmente en dos ejes para desarrollar el tema: el primero presenta la distinción de las palabras y las señales; el segundo, en contraposición, presenta como problema el hecho de que, si bien las expresiones lingüísticas no son meros índices, ellas funcionan como tales. La tesis que pretendo defender es que no podemos salirnos de la estructura de la intencionalidad para pensar la relación entre las palabras y las «cosas» aun cuando consideremos la función indicativa de las expresiones.

La *Primera Investigación* distingue dos clases de signos: señales (*Anzeichen*) y expresiones, cuya relación con aquello a lo que remiten se presenta de modo diferente. Pues, «Todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene un '*significado*', un '*sentido*'[2] que sea '*expresado*' con el

---

1 Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*, II/I y II/2, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984; ambos textos correspondientes a *Husserliana XIX/1* y *XIX/2*, edición crítica. Se citará como *Hua XIX/1* y *XIX/2*, y por el número de página de la primera edición (A) y de la segunda edición (B). En el texto se mencionará la obra por su nombre en español: *Investigaciones lógicas*. *Recherches logiques*, 2/1, 2/2 y 3, Paris: P.U.F., 1996, edición crítica. *Investigaciones lógicas*, (segunda edición), Madrid: Alianza, 1985.

2 Nótese que Husserl emplea en este texto los términos 'significado' (*Bedeutung*) y 'sentido' (*Sinn*) como sinónimos. Él mismo lo aclara en le parágrafo 15: «*Significado* vale (*gilt*) para nosotros como *sinónimo* de *sentido*» (*Hua XIX/1*, A 52 B_1 52).

signo»[3]. El signo-índice, por tanto, no es el género del signo-expresión. Sin embargo, Husserl reconoce la legitimidad del fenómeno de la alusión (*Hinweis*) a la cosa, característica del signo, y su análisis de la indicación hace aportes importantes a la teoría general del signo. Veamos.

La señal, signo-indicativo, se caracteriza por la relación de *indicación*. El estigma es signo del esclavo, la bandera es signo de la nación. A este grupo pertenecen además las «marcas distintivas», los signos que indican la existencia de determinados objetos (por ejemplo, los huesos fósiles) y los signos memorativos (como los monumentos). También se llaman signos todos los objetos y procedimientos creados para funcionar (*fungieren*) como índices, sin que importe si ellos ejercen bien o no su función.

Lo común[4] en todos estos casos se encuentra «en la circunstancia de que ciertos objetos o estados de cosas, de cuya existencia (*Bestand*) alguien tiene conocimiento *actual,* le indican la *existencia (Bestand) de ciertos otros objetos o estados de cosas*, en el sentido de que *la convicción de la existencia* (*Sein*) *de unos es sentida*[5] *por él como motivo* (es decir, como un motivo *no evidente*[6]) *para la convicción o la presunción de la existencia* (*Sein*) *de los otros»*. Se establece así una unidad entre lo que indica y lo indicado. Por consiguiente, una indicación no funciona demostrando la existencia de lo que ella señala. No hay evidencia demostrativa (*Einsicht*) en la indicación. Vamos de una cosa a otra.

Pues, si bien lo indicado puede estar en el presente, en el pasado o en el futuro, la presencia actual del signo nos remitirá siempre a ello en su realidad[7]. Así, la ausencia de lo indicado es necesaria para la indicación;

---

3 Husserl, E. *Hua XIX/1*, A 23 B_1 23.

4 E. Husserl: *Hua XIX/1*, parágrafo 2.

5 «*vivida*», dice la segunda ed., *ibid*.

6 El término alemán es *nichteinschtiges* que hace alusión a la no evidencia fundada en una intuición, *ibid*.

7 Sokolowski, R. *Husserlian Meditations. How Words present Things*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, pág. 112.

el humo no es un signo del fuego cuando vemos a ambos presentes al mismo tiempo. En la señal, pues, la conciencia se remite a algo ausente.

Según Sokolowski, no hay gramática para los signos indicativos de este género porque ellos no componen, propiamente hablando, un enunciado y, por tanto, no contienen un significado. Meramente nos hacen pensar en algo. Señalan a otra cosa, orientan nuestro espíritu hacia ella. Igualmente, tienen un carácter modal: garantizan la existencia de la cosa a la que señalan. Nos hacen pensar en la cosa como real, como verdaderamente existente. La existencia real del signo es una suerte de garantía de la existencia real de la cosa designada: las nubes negras, por ejemplo, son un signo de la lluvia, las cuatro estrellas sobre el uniforme señalan la presencia de un general de la armada[8]. La señal establece una relación de un objeto existente (el signo) a otro objeto (representado como existente).

La conexión entre el signo y lo designado es puramente asociativa, no implica ningún razonamiento. El concepto de indicación tiene su origen psicológico en hechos psíquicos reunidos históricamente bajo el título «asociación de ideas». Cuando A evoca a B en la conciencia, ambos no sólo son concientes simultánea o sucesivamente, sino que habitualmente se impone también una conexión (*perceptible*) según la cual uno señala (indica, hace alusión) al otro; éste existe como *perteneciente* a aquél: la experiencia confiere a los contenidos un *carácter* psíquico[9] nuevo, de modo tal que éstos no valen ya por sí mismos, sino para representar un objeto diferente a ellos.

Esta relación asociativa es muy importante. Según el mismo intérprete, es una forma de intencionalidad que tiene su propia excelencia y su propio rol. La asociación no es una forma degenerada de representación (*Vorstellung*); es el nivel fundamental a partir del cual se obtienen las acti-

---

8 Sokolowski, R. «La grammaire comme signal de la pensée», en J. Benoist et J. F. Courtine (eds.) *Husserl, La représentation vide, suivi de Les* Recherches logiques, *une œuvre de percée*. Paris: P.U.F., 2003, pág. 98.

9 «fenomenológico» sustituye a «psíquico» en la segunda ed., *Hua XIX/1*, A 30 B_1 30.

vidades cognitivas de orden superior y los objetos dados en ellas. Sin la base que representa la asociación, no podría haber actividad de señalización, tampoco ninguna expresión ni intencionalidad categorial[10].

Cabe mencionar, además, que puede también darse una relación de indicación entre un sonido, o signo escrito, y un objeto, estableciendo con ello un vínculo asociativo entre dos objetos. Pero en este caso, el signo no tiene un significado; el vínculo establecido entre ellos sólo es posible ya sea porque son similares en aspecto, ya sea porque se encuentran próximos uno al otro, o sucesivamente, pero no porque uno de ellos se use como signo para expresar o referir al otro[11].

Por tanto, el fenómeno de la alusión, propio de la señal, no es suficiente para dar cuentas del significado que expresa una palabra. El sentido tiene que ver con un tipo de contenido (*Gehalt*) específico «de» la relación al objeto. La expresión no es sólo una representación que reemplaza y simboliza al objeto, que puede no darse actualmente, y que permanece exterior a él, como defiende el nominalismo empirista. Expresión es todo discurso o parte de discurso sin tener en cuenta si es hablado o no. Gestos y ademanes que los acompañan quedan excluidos de esta acepción, pues no tienen significado, y son interpretados como índices de las vivencias del que los produce[12]. La expresión, en cambio, es la combinación del sonido y el sentido, o sea, de una parte física y de una parte conceptual, no de dos cosas existentes; es un complejo fónico o gráfico animado de un sentido[13]. Detengámonos en esta definición.

Al hablar emitimos ciertos sonidos o hacemos ciertas marcas pero nuestra atención no se dirige a éstos en tanto objetos físicos, sino que les asociamos un determinado conjunto de vivencias que son las que propia-

---

10 Sokolowski, R. «La grammaire comme signal de la pensée», *op. cit.*, pág. 99.

11 Welton, D. *The Origins of Meaning, a Critical Study of the Thresholds of Husserliana Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, pág. 37.

12 Husserl, E. *Hua XIX/1*, A 31 B_1 31.

13 Cfr. parágrafo 9.

mente los dotan de significado. Husserl las llama «intenciones significativas» o «actos de dar sentido». «Expresión» es el todo formado por los ruidos o marcas que realizamos al hablar o al escribir, y por las vivencias de dar sentido que se les asocia. Ambas partes, que se vinculan por asociación, están fusionados[14] y forman un acto unitario, es decir, la expresión goza de una unidad propia.

Así, la expresión se presenta como un todo «desequilibrado» en el que uno de sus dos aspectos, su parte física, opera como mero apoyo secundario del otro, del conjunto de vivencias que hacen de ella la expresión de algo. Estas vivencias no se confunden, sin embargo, con el sentido o el significado de la expresión. Husserl vincula dos conceptos en su análisis de la expresión: el de acto de dar sentido y el de referencia intencional. Los actos de dar sentido, o intenciones significativas, son esenciales a la expresión lingüística porque la constituyen como tal. El significar de la expresión es un modo legítimo de referencia al objeto. El contenido del acto, interpretado aquí en términos de sentido y no como contenido psicológico, desempeña la función semántica mediadora del acto hacia el objeto. La expresión designa su objeto por medio de su significado. Ello implica la independencia entre significado y objeto.

La distinción entre el acto de dar sentido y su contenido ideal, el significado en sí, presenta además una caracterización del significado desde su posibilidad ideal, de la que no nos ocuparemos aquí. Sí me interesa destacar que el lugar del significado es el acto, aunque por reflexión pueda ser separado de él. Para Husserl, el sentido se «realiza» en un cierto tipo de acto.

Hasta aquí queda expuesta la distinción entre señal y expresión y los distintos tipos de vínculos que en cada una de ellas se establece con las «cosas» a las que remiten o hacen referencia. Vamos a ver ahora las distintas funciones que desempeñan las palabras.

---

14 Cfr. *Investigación III,* concepto de «fundación», en *Hua XIX/1.*

Es importante remarcar que, para Husserl, las palabras cumplen tanto una función indicativa como una función expresiva. Veamos de qué se trata. La primera, vinculada a la comunicación, es la función que originariamente una palabra está llamada a cumplir. El complejo fónico articulado se hace discurso comunicativo gracias a que el que habla lo produce con la intención de «expresarse acerca de algo». El que habla confiere al complejo fónico un sentido que quiere comunicar al que escucha. Y la comunicación se produce porque el que escucha comprende la intención del que habla. Lo que hace posible el comercio espiritual, y del discurso comunicativo un discurso, es esta correlación mediatizada por la parte física de éste.

En suma, ¿qué indica una expresión? Las expresiones o las palabras, indican o señalan pensamientos. Todas las expresiones funcionan como índices en el discurso comunicativo. Para el oyente, funcionan como signos de los pensamientos del que habla, es decir, de sus actos de dar sentido o intenciones significativas. Resulta de ello que, en razón de la función de señalización de las palabras, el oyente aprehende intuitivamente al que habla como una persona que expresa esto o aquello.

El hablante es tal en virtud del rol indicativo de las palabras. Entre la expresión (en la cual una parte del mundo se expresa) y la indicación (en la cual el hablante es señalado) hay una interacción: un hablante no puede hablar sin comunicar un sentido y un sentido no puede ser comunicado sin que otro hablante esté presente en segundo término. Cuando algo es dicho es forzosamente dicho por alguien. Así, una parte del mundo es presentada y, al mismo tiempo, un locutor es presentado pero de una manera diferente (como señalado y no como expresado). El objeto manifestado y el locutor se presentan juntos de una manera inextricablemente unida. Por tanto, dos cosas se esclarecen cuando usamos las palabras: algo en el mundo es expresado y un locutor es indicado como hablante. Éste no es expresado cuando habla, él no es uno de los contenidos del discurso. Al hablar, el locutor no expresa sus actos de

pensamientos, pero los señala en las palabras que usa[15]. En este sentido, decimos que las palabras funcionan como indicaciones.

Pero las palabras también funcionan como expresiones. Husserl apela al monólogo interior para mostrarlo pues en él la función comunicativa no opera como tal, o dicho de otro modo, en él los actos intencionales no actúan como índices de las vivencias del hablante. Ciertamente, en la vida psíquica, aun en ausencia de la relación de comunicación, las expresiones desempeñan un rol importante. Ellas conservan los mismos significados que en el discurso comunicativo: «Una palabra sólo deja de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente sobre la cosa sensible, sobre la palabra como mero complejo fónico»[16]. Pero cuando ella expresa, expresa siempre la misma cosa, sea o no dirigida a alguien. De donde se sigue que el significado de las expresiones no coincide con su función de señalización (notificativa).

Si descomponemos el todo complejo, aunque homogéneo, de la expresión en sus dos factores, la palabra y el sentido, la palabra misma aparece como indiferente en sí y el sentido como aquello que se «tiene en vista» con la palabra, aquello que es mentado (*gemeint*) por medio de ese signo; la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo hacia el sentido, designarlo.

Esta designación (*Hinzeigen*)[17] no es el acto de indicar (*Anzeigen*) hasta ahora estudiado. La existencia (*Dasein*) del signo no motiva nuestra convicción de la existencia del significado. «Lo que debe servirnos de índice debe ser percibido por nosotros como *existente*. Esto vale para las expresiones en el discurso comunicativo pero no para las expresiones en el discurso solitario»[18]. Aquí nos contentamos con palabras representadas

---

15 Cfr. Sokolowski, R. *Op. cit.*, pág. 100. También cfr. Sokolowski, R. *Husserlian Meditations. How Words present Things*, pág. 114.

16 Husserl, E. *Hua XIX/1*, A 35 B_1 35.

17 En este caso, y en el parágrafo 10, 'designación' significa la remisión del signo lingüístico al sentido.

18 *Ibídem.*, A 36 B_1 36.

(*vorgestellten*) en vez de palabras reales. En nuestra imaginación, un signo hablado o impreso es evocado; en realidad no existe. No es el sonido verbal imaginado ni el signo impreso imaginado, sino la representación de ellos en la imaginación. Por tanto, la no-existencia de la palabra no perturba ni interesa pues ella no tiene importancia para la función de expresión como tal[19]. Pero no desaparece.

El aspecto físico de la expresión, aunque meramente fantaseado, es indispensable para ella porque gracias a él viene a adscribirse a la categoría general de signo. La supresión completa del aspecto físico es *ipso facto* la de la expresión»[20]. En cierto sentido, hablamos en el discurso solitario, pero no en sentido propio, «uno no se comunica nada a sí mismo, uno sólo se representa a sí mismo como sujeto hablante y comunicante. En el monólogo, las palabras no pueden servirnos en su función de índices de la existencia de actos psíquicos, porque tal indicación no tiene aquí razón de ser».[21]

Se atribuye así la función indicativa a la comunicación para destacar que la función expresiva pervive aún en el monólogo interior. No obstante, siguiendo algunas observaciones de Sokolowski[22], y pese a la claridad de los análisis de la *Investigación Primera*, podemos destacar más aún la importancia de la señal o indicación no sólo en el discurso comunicativo sino también en el discurso solitario. El autor advierte que Husserl omite tomar en cuenta la actividad del receptor y limita la descripción de la expresión en el discurso comunicativo sólo a dos aspectos: 1) que ella expresa algo en el mundo y 2) que señala que el locutor está por pensar un significado. Sin embargo, en esta circunstancia la expresión señala además al oyente que él también debe efectuar el mismo acto de pensamiento que el hablante. De acuerdo con ello, las palabras orientan en dos

---

19 *Ibídem*.

20 *Ibídem*.

21 *Ibídem*, A 37 B_1 37.

22 Cfr. Sokolowski, R.: «La grammaire comme signal de la pensée», *op. cit*., pág. 101 y ss.

direcciones: señalan a los actos de pensamiento del hablante e indican al oyente que él debe realizar los mismos actos intencionales que los que efectúa el hablante. Husserl advierte sólo una de éstas direcciones.

Por otra parte, según el intérprete cabe notar que el receptor obedece a la señal comprendiéndola, y la registra como un signo indicativo de un modo diferente a las otras señales. En efecto, el oyente o receptor no puede desobedecer la señal que le dirigen las palabras. Obedecer a la señal es constituir el estado de cosas expresado por las palabras. Desde el momento en que se aprehende una señal lingüística ya se ha obedecido a ella porque se la comprende, se tiene el pensamiento que la palabra expresa. Para desobedecerla, hay que rechazar entenderla.

Otro aspecto importante para agregar al análisis de Husserl es el hecho de que nuestros propios actos intencionales, nuestros actos de comprensión no están tan vivamente presentes en nosotros como el filósofo lo señala respecto al monólogo. A menudo ocurre que cuando hablamos pensamos por primera vez lo que decimos y puede ocurrir también que no hayamos tenido una comprensión particular de lo que decimos hasta que nos escuchamos a nosotros mismos expresarlo. En este caso, nuestras palabras sirven de señales de nuestros propios pensamientos. Somos como los oyentes de nuestro propio discurso. Sin embargo, cuando esto sucede somos los hablantes y los pensamientos son nuestros. Por tanto, somos responsables de ellos tal como se presentan.

En coincidencia con Sokolowski, podemos hacer una última observación con respecto a la función indicativa (de señalización) de las palabras. Si bien se usa como paradigma para describir esta función el caso del discurso vivo, cabe considerar una variante interesante de este caso paradigmático: cuando alguien recita algo que ha pensado anteriormente. En esta situación, el hablante, o el lector, es más bien pasivo porque se contenta con leer o recitar las palabras que enuncia. Pero si el oyente entiende las palabras por primera vez y las piensa, puede de hecho tener una actividad de pensamiento superior a la del hablante. Puede tener

verdaderas intuiciones mientras que el que lee puede únicamente recitar[22].

En suma, la tesis de la intencionalidad alcanza en Husserl su concepción general del signo y fundamenta el fenómeno por el que éste se remite a algo distinto de sí. Si bien su concepción de la expresión como signo significante pretende ser una superación de la comprensión nominalista de las palabras como meros sustitutos de las cosas y que empalma con una teoría del significado, la función de señalización de las palabras, en la que Husserl no se detiene demasiado, nos abre a la reflexión acerca de determinados hechos que se realizan con el lenguaje y explicita que, aunque propiamente hablando el vínculo entre las palabras y las cosas no se agota en la indicación, las palabras nos indican qué hacemos con ellas o, para decirlo de otro modo, cómo hacemos cosas con palabras.

---

23 La tesis de Sokolowski es que la gramática de nuestro discurso es la indicación de la actividad intelectual del hablante y la que da al receptor las instrucciones necesarias y lo guía en la continuación del pensamiento del hablante. La gramática del discurso expresa la forma lógica y ontológica de lo que está por decirse o divulgarse en general, pero ella indica también la actividad del pensamiento tanto del locutor como del receptor. Para fundamentar esta tesis, el autor se remite al tema de la intencionalidad categorial y de los objetos categoriales tratados por Husserl, en la sección 2, de la *Investigación VI*. Cfr. *ibid*, pág. 103-105.

Bibliografía

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen, II/I y II/2, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1984*; ambos textos correspondientes a *Husserliana XIX/1 y XIX/2*, edición crítica.

Recherches logiques, 2/1, 2/2 y 3, Paris: P.U.F., 1996, edición crítica.

Investigaciones lógicas, (segunda edición), Madrid: Alianza, 1985.

Sokolowski, R. *Husserlian Meditations. How Words present Things,* Evanston: Northwestern University Press, 1974.

«La grammaire comme signal de la pensée», en J. Benoist et J. F. Courtine (eds.) : *Husserl, La représentation vide, suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée,* Paris: P.U.F., 2003.

Welton, D. *The Origins of Meaning, a Critical Study of the Thresholds of Husserliana Phenomenology,* The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Lenguaje, verdad y mundo objetivo

TERESA BARRIONUEVO
Centro de Estudios Modernos - UNT
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

La lógica es una fascinante creación humana: aporta claridad y certeza en un mundo remiso a develar sus misterios. Sin embargo, pareciera reservado al ámbito de la pura formalidad. ¿Hay un punto de contacto con la «realidad»? ¿Puede este punto constituir un criterio para determinar su corrección? Cuando abordamos la concepción semántica de la verdad de Tarski, tendemos a creernos más cerca de ese punto de contacto. Se trata de la semántica y su objeto, de la relación entre palabras y cosas, diría el sentido común. ¿Podemos alcanzar mayor proximidad a esa relación si consideramos la verdad en este sentido? Pronto Tarski socava ese prejuicio. Precisamente, la finalidad de este trabajo es mostrar, a través del análisis de esta obra, cuán compleja es esa relación.

Según Tarski, su objetivo es lograr una definición de verdad *materialmente adecuada*: que pueda asir el *significado real* de la vieja noción, que haga justicia a las intuiciones vinculadas con la concepción aristotélica clásica, y *formalmente correcta*: describir la estructura formal del *lenguaje* en que se dará la definición[1].

La primera es una afirmación curiosa pues luego dice no pretender que su concepción semántica de la verdad sea la correcta: esta expresión se apoya en la creencia de que toda palabra tiene un significado «real» y en ese sentido sólo una concepción puede captarlo con éxito. Las dispu-

1 Tarski, Alfred. «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica». Una aparece en *Antología semántica* de Mario Bunge y la otra en *Teorías de la verdad* de Juan Antonio Nicolás y otra. En adelante citaré la obra como TS/B, para referirme a la edición de Bunge o TS/N en referencia a la de Nicolás y otra.

tas sobre esta cuestión carecen de sentido y son vanas, según Tarski[2].

Se advierte una distancia entre la convicción de que la relación entre lenguaje y mundo objetivo no es unívoca —no podemos aprehender lo «real» en sí mismo— y la tendencia espontánea a trascender esa convicción, pues Tarski manifiesta su intención de asir el significado «real» de verdad. Además, si el lenguaje de la definición debe cumplir con condiciones formalmente correctas, ¿hay una o varias estructuras correctas? ¿»Correcto» significa que el sistema sea consistente o que se corresponda tanto como es posible con el mundo objetivo?

SegúnTarski, la semántica se ocupa de ciertas relaciones entre expresiones de un lenguaje y objetos o estados de cosas a que refieren. Mientras la noción de satisfacción denota una relación de este tipo (por ejemplo, «la nieve» satisface la función proposicional *«x es blanca»*), la noción de verdadero denota una clase de ciertas expresiones, las oraciones enunciativas. Sin embargo, la definición aristotélica de verdad que Tarski reconoce, no se refiere a las oraciones sino a objetos o estados de cosas que ellas denotan. Pero es ambigua, en su opinión, y esto le sirve para justificar el uso de la noción de satisfacción para obtener una definición exacta de verdad, metodología que ayudará a superar las dificultades de los conceptos semánticos (caer en contradicciones) y asegurar un uso consistente de ellos[3]. No obstante, hay una gran diferencia entre lo que Aristóteles y Tarski entienden por objetos o estados de cosas.

En Tarski, la noción de verdad es un concepto semántico derivado porque la verdad no significa una relación con los objetos o estados de cosas sino a través de la noción semántica de satisfacción. Parece una complicación innecesaria si consideramos que su objetivo es asir la definición aristotélica clásica de verdad. Pero simplemente manifiesta su perspectiva para entender esa definición. Además, para él, objetos o estados de cosas son las oraciones.

---

2 Cf. TS/B, pág. 133 y ss.

3 *Ibídem,* pág. 117 y ss.

Si lo verdadero denota una propiedad de las oraciones, poseen esa propiedad las expresiones que tienen una relación determinada con los objetos o estados de cosas. Tarski no quiere caer en la vaguedad de una definición de la verdad como correspondencia. ¿Por qué, en su opinión, la noción de satisfacción es más apropiada para aprehender esa relación? Pareciera que sólo logra posponer el problema porque para definir la noción de satisfacción tendrá dificultades análogas.

El supuesto es que no se puede hablar de la verdad sino en la dimensión del lenguaje pues la relación entre palabras y cosas es un inconmensurable. Tendemos espontáneamente al realismo, a creer que podemos aprehender el mundo objetivo. Pero la relación entre el *logos* y las *cosas* es tanto develamiento como ocultamiento. El lenguaje se vincula con el mundo objetivo asintóticamente. Únicamente en el lenguaje se puede construir un sistema lógico de relaciones que sólo periféricamente se aproxima a las cosas. Éste, pienso, es el propósito de Tarski cuando determina los criterios para su definición de verdad.

La definición debe ser *materialmente adecuada*. Tarski apela a una oración referida a un objeto concreto: *la nieve es blanca*. La oración es verdadera, si la nieve es blanca. Para aplicarle el término «verdadero» a esta expresión construye una nueva oración cuyo sujeto, como lo exige la gramática, sea un nombre y no el objeto mismo. Mas, hablamos de palabras con palabras, por lo cual para formar el nombre —aun no siendo la única manera— es preciso entrecomillarlo: *La oración «la nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca*. La conectiva es una equivalencia porque para asir el significado real de la vieja noción, la definición de verdad debe conformarse a la concepción aristotélica clásica. De la generalización de este procedimiento surge la equivalencia de la forma T: *X es verdadera si y sólo si, p,* donde '*p*' representa cualquier oración del lenguaje referida por la palabra '*verdadero*' y '*X*', el nombre de esta oración. La definición de verdad será materialmente adecuada si de ella se siguen todas las equivalencias de la forma T[4].

[4] TS/B, pág. 115 y ss.

Tarski concluye su razonamiento con un esquema de oración que puede usarse legítimamente en cada caso que deba aplicarse el término «verdadero» a una oración. Así, la aclaración de que toda equivalencia de la forma T sólo puede considerarse una definición parcial de la verdad —explica qué es la verdad de una oración determinada— y que en cierto sentido la definición general debe ser una conjunción lógica de estas definiciones parciales[5], pareciera un tanto superflua. Esta forma lógica preanuncia la definición de verdad buscada pues es una estructura para la cual la noción semántica de satisfacción viene como anillo al dedo y contiene —del modo en que se han precisado sus límites— la distinción entre dos niveles de lenguaje: el que refiere (*X*) y el referido (*p*). Aquí, la referencia del término «verdadero» se distancia de las cosas y queda sin explicar la relación entre *logos* y *objetos*, porque la explicación sólo es posible *en vistas al* formal sistema lógico: aunque en cada ocurrencia particular de aplicación del término «verdadero» se dé una comprobación empírica, una explicación general está ya muy lejos de la experiencia. O quizás porque la relación en sí misma es inaprehensible racionalmente y en lógica estamos apenas allende la metáfora poética. Podrá decirse que éste no es un problema para Tarski, pues su interés no es la relación con los objetos, sino la semántica de los lenguajes formales y con «aplicabilidad empírica» se refiere a nociones semánticas incluidas en teorías e hipótesis científicas definibles con su procedimiento e, indirectamente, se aplica a establecer las condiciones en que aquellas pueden ser aceptadas[6]. Sin embargo, la inconmesurabilidad de que hablo no desaparece.

La definición de verdad, según Tarski, debe ser *formalmente correcta*, proponiendo las condiciones generales en las cuales se considera exactamente especificada la estructura de un lenguaje[7]. Se podría decir que es un sistema axiomático. En matemática, se llama así a un conjunto orde-

---

5 TS/B, pág. 115 y ss.
6 TS/NF, pág. 98 y s.
7 TS/B, pág. 119 y s.

nado de elementos, en el cual los axiomas son formas proposicionales indemostrables que se toman como verdaderas para demostrar deductivamente, por aplicación de las reglas de inferencia, los teoremas o formas proposicionales derivadas de los axiomas. Como el sistema tarskiano de la verdad, cuenta con términos indefinidos o primitivos, reglas de definición para introducir términos nuevos, términos definidos, además de los axiomas, teoremas y reglas de inferencia, ya mencionados[8].

Sin embargo, falta algo para que ese sistema no caiga en contradicciones: la incoherencia de los lenguajes semánticamente cerrados resultante del análisis de la antinomia del mentiroso conduce a la distinción entre lenguaje y metalenguaje. Tarski enuncia las suposiciones que originan la antinomia:

I. El lenguaje en que se construye la antinomia contiene sus expresiones, los nombres de ellas y términos semánticos como «verdadero» referidos a oraciones de este lenguaje. Además, las oraciones que determinan el uso adecuado del término «verdadero» pueden afirmarse en el lenguaje. Un lenguaje con estas propiedades se llama semánticamente cerrado.
II. En este lenguaje valen las leyes ordinarias de la lógica.
III. Dada una oración: *la oración impresa en la página 3 línea 2 de este trabajo no es* verdadera y reemplazándola por el símbolo «s», establecemos empíricamente el siguiente hecho: *«s» es idéntica a la oración impresa en la página 3 línea 2 de este trabajo*, de donde se concluye la contradicción de que *'s' es verdadera si y sólo si 's' no es verdadera*.[9] En conclusión, podemos formular y afirmar en nuestro lenguaje una premisa empírica: el enunciado sobre aquella identidad[10].

---

8 *Ibídem*, pág. 119 y s.
9 *Ibídem*, pág. 121.
10 *Ibídem*, pág. 122.

Según Tarski, la única que no puede desecharse es la suposición (II), por las consecuencias que tendría cambiar nuestra lógica (suponiendo que fuera posible) aun en sus partes más elementales. Naturalmente, no se aparta de ella porque es la base del orden que nos permite discernir entre lo que en términos comunes llamamos afirmaciones razonablemente fundadas y afirmaciones delirantes o «locuras»[11]. Por eso considera rechazar la suposición (I), es decir, *no usar lenguaje alguno semánticamente cerrado*. La suposición (III), no es esencial para él, pues es posible reconstruir la antinomia del mentiroso sin su ayuda[12].

No pretendo sopesar aquí la razón por la cual Tarski prescinde de la suposición (III). No obstante, es precisamente aquella vinculada con la experiencia, esa dimensión tan difícilmente asible en un sistema formal. Como él dice: es una relación análoga a la de la matemática teórica con la aplicada. Además, parece una premisa problemática pues no se pueden identificar sin más la expresión *«la oración impresa en la página 3 línea 2 de este trabajo no es verdadera»* y el objeto *oración impresa en la página 3, línea 2 de este trabajo* y porque ésta última no dice nada acerca de lo referido por ella ni de su verdad.

Claro, no es una ingenuidad de Tarski. Su intención es mostrar, por lo menos, la inconveniencia de aplicar el término «verdadero» en el sentido de adecuación o correspondencia entre las expresiones y los objetos a que se refieren por la posibilidad cierta de desembocar en contradicciones. Como dice San Agustín en el libro V del *De Magistro*: «... tan intrincado es hablar de las palabras con palabras como entrelazar y frotar unos dedos con otros; en la cual operación apenas hay alguno que conozca, si no es el que la ejecuta, qué dedos son los que pican y cuáles son los que procuran calmar el prurito».

¿Cómo se puede aplicar el término «verdadero» sin incoherencia, siendo comprensible para cualquiera? Según Tarski, ascendiendo un pel-

---

11 *Ibídem.*

12 *Ibídem*, pág. 122 y s.

daño en la escalera del lenguaje. Es necesario distinguir entre *lenguaje objeto* (Lo), a cuyas oraciones se aplicará la definición de verdad que se busca, y *metalenguaje* (L1), en cuyos términos se construirá la definición de verdad para Lo. Si la definición de verdad ha de ser materialmente adecuada —implicando todas las equivalencias de la forma T— la definición misma y todas las equivalencias implicadas deben ser formuladas en L1. De allí que éste debe ser *esencialmente más rico*, contener a Lo para poder construir el nombre (‘*X*’) de una oración arbitraria de Lo (representada por ‘*p*’)[13].

De lo contrario, se podría reconstruir la antinomia del mentiroso en L1. Tampoco se podría definir la verdad; ésta debería permanecer entre los términos indefinidos de L1, expresando las proposiciones fundamentales de la noción de verdad en una serie de axiomas. Aunque no hay nada incorrecto en un procedimiento axiomático, L1 cuenta con esa riqueza esencial y se puede construir una definición satisfactoria de la verdad, afirma Tarski[14].

Una vez más, la verdad es indefinible con respecto a la relación entre *logos* y *objetos*. Sólo podemos aplicar el término «verdadero» legítimamente en la dimensión lógica: si nos paramos en el peldaño superior de la escalera del lenguaje, podemos decir que ciertas oraciones del peldaño inferior son verdaderas o falsas. Únicamente así puede satisfacerse nuestro anhelo de verdad, de racionalidad. Esto es lo central.

¿Cómo definir la verdad a partir de la noción semántica de satisfacción? Según Tarski, la relación de satisfacción se da no entre objetos o estados de cosas (de la *realidad*, podríamos decir, considerando la intuición vinculada con la noción aristotélica de verdad) sino entre objetos arbitrarios y ciertas expresiones llamadas funciones proposicionales como *«x es blanca»*. Su estructura es como la de las proposiciones, pero puede contener variables libres (*«x»* en el ejemplo) que pueden figurar en enun-

---

13 *Ibídem*, pág. 124 y s.

14 *Ibídem*, pág. 126 y s

ciados (*«x es verdadera»* en la forma T)[15].

En los lenguajes formalizados las funciones proposicionales se definen mediante un procedimiento recursivo: se describen funciones proposicionales de estructura más simple y luego se indican las operaciones mediante las cuales pueden construirse funciones compuestas a partir de aquellas (por ejemplo formando conjunciones o disyunciones lógicas de dos funciones dadas, pero también equivalencias lógicas como '*X es verdadera si y sólo si p*' en la forma T). Entonces, una oración puede definirse como una función proposicional que no contiene variables libres (por ejemplo, *la oración «la nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca*)[16].

Podría usarse la noción de verdad para definir la de satisfacción, pero no sería aceptable por su circularidad. Es preciso usar nuevamente un procedimiento recursivo: indicar qué objetos satisfacen las funciones proposicionales más simples y enunciar las condiciones en que los objetos dados satisfacen una función compuesta. Por ejemplo, ciertos números satisfacen la disyunción lógica *«x es mayor que y o x es igual a y»*, si satisfacen por lo menos una de las funciones *«x es mayor que y»* o *«x es igual a y»*[17].

Esta definición general de satisfacción se aplica también a proposiciones que no contienen variables libres: las oraciones. Para una oración hay sólo dos casos posibles: es satisfecha por todos los objetos o no es satisfecha en absoluto. Así, se puede definir la noción verdad diciendo que una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos y es falsa en caso contrario[18]. Bastaría que un objeto no la satisficiera para que sea falsa, pues ese solo caso de falsedad muestra la falsedad de la oración en cuestión.

---

15 *Ibídem*, pág. 128 y ss.
16 *Ibídem*.
17 *Ibídem*.
18 *Ibídem*.

Según la definición tarskiana de verdad, la oración *«la nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca*, es decir, sólo si satisface la función proposicional conocida como forma T: *X es verdadera si y sólo si p*. En otras palabras, la oración es verdadera no porque el *objeto* nieve sea blanco, sino porque la oración *«la nieve es blanca»* —*X*, el nombre construido en L1— guarda una relación de equivalencia con *la nieve es blanca* —»*p*» que representa la oración en Lo—, en todos y cada uno de los casos en que ocurra. La verdad de *p*, como ya dijo Tarski, no le corresponde a la lógica.

Se podría insistir: si la equivalencia es una conectiva lógica, un término sintáctico, podríamos inferir consecuencias materialmente paradójicas a partir de lo formal: si *la oración «la nieve es blanca» es verdadera* es falsa y *la nieve es blanca* es falsa, la equivalencia es verdadera. Tarski diría que su definición semántica de la verdad no implica las condiciones en que una oración como «*la nieve es blanca*» pueda afirmarse, sino que si se la acepta o rechaza, debe también aceptarse o rechazarse la oración correlacionada *la oración «la nieve es blanca» es verdadera*[19]. Por lo demás, la conectiva nada dice acerca de la verdad o falsedad fáctica, que como tal es extra lógica. Para Tarski, nuestra insistencia se debe al uso de un lenguaje semánticamente cerrado; debemos ascender un peldaño y en este caso: *la oración «la oración 'la nieve es blanca' es verdadera» es falsa si y sólo si la nieve no es blanca*. Así, la concepción semántica de la verdad posibilitaría superar la «pobreza esencial» de la pura formalidad lógica.

Sin embargo, la noción semántica de satisfacción es más apropiada para definir la verdad porque se aplica a la relación entre objetos arbitrarios y una formal función proposicional. Permite dar una definición general de verdad en términos de una conjunción lógica de formas T, es decir, en la formalidad de un sistema. Éste parece ser el único dominio habilitado para un uso correcto del término verdadero; así lo entiende y pretende Tarski.

---

19 TS/N, pág. 95 y s.

Si tendíamos espontáneamente al realismo, al introducirnos en la concepción semántica de la verdad no es posible ya. Tarski no dijo algo completamente nuevo, como él mismo lo afirma, pero lo hizo desde una perspectiva novedosa. Quizás su mayor logro es proponer las condiciones formales que debe cumplir un lenguaje si ha de proporcionar un criterio para un uso adecuado de la noción de verdad. En particular, la distinción entre lenguaje y metalenguaje evita caer en las contradicciones de un lenguaje semánticamente cerrado. Incluso abre la posibilidad de superar la pobreza de la formalidad pura de la lógica.

No obstante, pienso que su concepción no hace justicia a las intuiciones aristotélicas sobre la verdad. *Decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdadero*, es una concepción de la verdad que supone una perspectiva realista, objetiva. Por imprecisa que pueda ser, según Tarski, *intuyo* que la intención del viejo Aristóteles es apresar la relación entre **logos** y **cosas** o entes objetivos. Si la palabra expresa lo que la cosa es, es verdadera. Si no lo hace, es falsa. Por cierto, desde entonces los hombres han perdido su confianza en que el logos pueda aprehender el ser de las cosas.

Tarski puede referirse a sus propias intuiciones sobre la concepción aristotélica de verdad. Si ya no es posible sostener que la relación entre palabras y cosas es de adecuación, aun podemos hacer un uso consistente del término verdadero: en los sistemas formalmente construidos a la medida de nuestra necesidad y capacidad (asombrosa, aunque limitada) de un orden racional que nos preserve de la locura de las contradicciones. Si, según Tarski, la aparición de una antinomia es un síntoma de enfermedad[20], la consistencia entonces sería un síntoma de salud.

Tarski elabora, pues, una concepción semántica de verdad cuya estructura es correcta, si por ello entendemos que carece de contradicciones. En este contexto, es tan válido como cualquier otro instrumento en tanto sea útil para los fines con que fue creado. Tarski no pretende que su

---

20 Tarski, Alfred en *Verdad y Demostración.* Buenos Aires: Oficina de publicaciones del C.B.C., Universidad de Buenos Aires (1996), p. 26. En adelante, TVD.

teoría sea la única correcta. Respecto a su aplicabilidad, considera las proyecciones que puede tener en las ciencias empíricas y formales[21], con todas las limitaciones que él mismo puede entrever. Además, que algo no sea útil ahora no quiere decir que no lo sea en el futuro.

Sin embargo, aunque una definición adecuada de verdad construida para un Lo no proporcione un criterio para decidir si determinadas oraciones de ese lenguaje son verdaderas o falsas —lo cual no sería tarea de la lógica sino de la ciencia, según Tarski[22]— no implica desentenderse del mundo objetivo. Éste es el blanco de la intencionalidad del lenguaje y su relación con él proporciona su sentido. Y también es el sentido del instrumento lógico.

Si alguien afirma *«En el centro del jardín no hay un árbol» es una oración verdadera*, bastará que tropiece con él para comprobar que esa oración es falsa. Algo análogo sucederá con un orden lógico desconectado por completo de la «realidad». De allí la necesidad de «encontrar criterios parciales de verdad y desarrollar procedimientos que nos permitan afirmar o negar la verdad (o, al menos la probabilidad de verdad) de tantas oraciones como sea posible»[23]. Es el propósito que anima el desarrollo de la teoría de Tarski y coincide, por lo menos intencionalmente, con las intuiciones relacionadas con la noción clásica de la verdad.

En otras palabras, un sistema formal debe tender a mostrar su relación con el mundo objetivo, pues aunque sea parcialmente y aun cuando por lo general este fin funcione como un límite ideal, no por incompleto será inútil. Tal parece ser el destino de los intentos del hombre por introducir racionalidad en un mundo objetivo, que también es interpretación suya y por tanto, marcado por su subjetividad. Y la subjetividad humana no está exenta de contradicciones, por lo cual será menester renovar los esfuerzos racionales para neutralizarlas. Mientras tanto, seguiremos transitando al filo de la navaja que separa a los «sanos» de los «enfermos».

---

21 TS/B, pág. 142 y s.
22 TVD, pág. 36.
23 *Ibídem*, pág. 38.

Bibliografía

Tarski, Alfred. «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica» en *Antología semántica.* Mario Bunge comp., Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión (1960).

------ «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica» en *Teorías de la verdad*, Juan Antonio Nicolás y otra, Madrid: Tecnos (1997).

------ *Verdad y Demostración.* Buenos Aires: Oficina de publicaciones del C.B.C., Universidad de Buenos Aires (1996).

Hombre, lenguaje y circunstancia, en Ortega y Gasset

Ana María Carelli
Universidad Nacional de Tucumán

Si bien Ortega no dedicó exclusivamente ningún estudio al tema del lenguaje, a lo largo de su obra encontramos importantes meditaciones sobre esta cuestión. En esta comunicación voy a incursionar en tres temas abordados por el pensador: la crítica a la definición aristotélica de hombre como ser racional; el origen irracional de los términos *ratio* y *logos*; y el mito del origen del hombre en tanto animal aquejado por una extraña enfermedad que hipertrofia sus órganos mentales. Continuaré esta exposición aludiendo al hecho del habla como acto que emerge con motivo de producirse las relaciones más «superlativamente humanas», que son la de la madre y el hijo y la del hombre y la mujer que se aman.

En opinión de Ortega, quien pretenda pensar sobre el lenguaje no puede menos que comenzar haciendo pie en la clásica definición de Aristotéles según la cual el hombre es el ser viviente dotado de *logos.* Como la palabra *logos* ha pasado a la tradición occidental con el sentido de «racional» o «lógico», de esa manera el hombre ha venido a resultar el animal dotado de razón. Pero también en nuestra tradición la palabra *logos* significa lenguaje, pensamiento; y así tenemos entonces que pensar y hablar se identifican con razón.

En diferentes pasajes el pensador critica la mentada definición aristotélica de hombre, como también la identificación de *logos* y razón, sosteniendo que al afirmar que la racionalidad es lo propio del hombre y al decir a continuación que la racionalidad implica al lenguaje, se declara que ni la racionalidad ni el lenguaje precisan explicación. Hay que co-

menzar —asegura— por negar no sólo que la racionalidad esté en el origen del hombre sino también que en la actualidad el hombre sea un ser racional. El hombre —dice— es una especie surgida hace un millón de años que en su evolución —es decir, en su historia— tomó una vía que puede llevarlo, en futuros milenios, a una efectiva racionalidad. Pero por ahora —sostiene— tiene que contentarse con instrumentos intelectuales bastante torpes, y sólo en una menguada dosis posee algo así como razón.

Ahora bien, las ciencias del lenguaje, al ocuparse sólo de las penúltimas cuestiones, han declarado tabú el problema del origen del mismo. Ello es razonable en cierto modo —asegura Ortega— si se tiene en cuenta la absoluta falta de datos lingüísticos primitivos. Pero es el caso que la lengua no es nunca solamente *datum* sino algo que está originándose constantemente; lo cual significa que «en una u otra medida siguen hoy funcionando las potencias genitrices del lenguaje».[1]

Para explicar el surgimiento del lenguaje Ortega inventa el mito del origen del hombre, aclarando que a ese relato no hay que tomarlo como teoría formal sino solamente como una orientación de cómo pudieron pasar las cosas. Antes de exponer el mito, insiste en su concepción antidarwinista —aunque evolucionista— del surgimiento de lo humano, en el sentido que considera «un error derivar el lenguaje de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás».[2]

Coloca Ortega el germen de lo humano en el hecho de producirse en el hombre algo que en ningún otro animal se había dado: la necesidad de decir «anormalmente mucho» debido a la irrupción de un mundo interior que reclamaba manifestación. Tenemos así que el animal que llega a ser hombre surge por el desarrollo y superabundancia de la fantasía surgida dentro de sí. Sobre la fantasía —afirma— actuará luego la disciplina, consiguiendo hacer de ella lo que hoy «abusivamente llamamos

---

[1] Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. T VII *El Hombre y la gente*. Lección XI: *El decir de la gente: La lengua. Hacia una nueva lingüística*. Madrid: Alianza Editorial, pág. 251.

[2] Ortega y Gasset, José. *Ob. cit*. T VII, pág. 252.

razón». La racionalidad, lejos de ser algo originario en el hombre «es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años».[3] Baste para comprobar lo dicho el observar con un poco de rigor eso que hoy llamamos racionalidad y advertir la inconsecuencia que implica suponer que este mundo es racional.

Podemos pensar, míticamente, el origen del hombre del siguiente modo:

> *Imaginemos, pues, el hombre, como un animal enfermo de una enfermedad que simbólicamente llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y que esa enfermedad, que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; ésta originó una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales y a su vez, un mayor grado de hiperfunción mental –cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías– en que, como es sabido, aún los animales superiores son tan pobres. Es decir que se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior del cual el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que, desde ese momento, el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera– por tanto, irremediablemente y para siempre inadaptado, desequilibrado; ésta es su gloria, ésta es su angustia. El hombre es el animal fantástico, nació de la fantasía, es hijo de la <loca de la casa>. Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco de ir poniendo orden en esa desaforada fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos justicia y eso otro que llamamos felicidad.*[4]

El origen de lo humano se encuentra, pues, en la fantasía surgida en el interior del hombre, único animal con capacidad para sustraerse del

---

[3] *Ibídem.*

[4] Ortega y Gasset, José. *Ob. cit.* T IX. *Una interpretación de la Historia universal.* Lección X, pág. 189.

entorno y ensimismarse. Dicho poder de replegarse sobre sí mismo no es un don hecho al hombre sino una de las más grandes conquistas de su evolución. Ahora bien, para poder meterse dentro de sí y reposar fue preciso que él previamente obrara sobre su mundo exterior, creándose un margen de seguridades a través de la técnica. Sin embargo, a la vez subraya Ortega que el hombre es técnico porque antes pudo forjarse ideas sobre las cosas que fueron expresadas a través del lenguaje.

La aparición del lenguaje en el animal aquejado por una extraña enfermedad que «hipertrofia sus órganos cerebrales», marca el momento en que el hombre escapa de la animalidad o se fuga de ella. Al tensarse su fantasía, siente la imperiosa necesidad de comunicar a los otros las ideas que pululan en su interior. De ese gigantesco esfuerzo surgen el lenguaje, la razón, las ciencias, las artes; en suma, la civilización.

En la lección XI de *El hombre y la gente*, Ortega alude al hecho «escandaloso» o «cómico» de que con las palabras «racional» y «lógico» se haga referencia a nuestros comportamientos máximamente inteligentes, cuando los vocablos *ratio* y *logos*, en latín y en griego respectivamente, significaron originariamente «hablar», que es una faena frecuentemente irracional.[5]

En el inicio de la misma lección Ortega pone en consideración los sentimientos más singularmente humanos, que son la de la madre y el hijo, y la del hombre y la mujer que se aman. En esas relaciones —dice—, lo que ambos pares de amantes realizan más abundantemente es hablarse. «Ellos, los amantes, quieren decirse cosas, muchas cosas, pero todas esas cosas son una sola —el propio ser, el individualísimo ser de cada cual—.»[6] Y así, el acto que emerge del fondo más personal, que es amarse, se realiza por medio del habla. Cabe destacar que la lengua en que mutuamente expresan su individualísimo amor es algo que ya estaba en su contorno social.

---

[5] Cfr. Ortega y Gasset, José. *Ob. cit.* T. VII, *El hombre y la gente*, pág. 234.

[6] *Ibídem.*

La cuestión tan íntima y subjetiva de la expresión del amor es usada por Ortega como introducción al tema de la estrecha conexión del lenguaje con la situación vital, exponiendo a la vez su propósito de renovar la lingüística mediante la creación de una nueva «teoría del decir». Para comenzar a explicar su pensamiento pronuncia, ante un auditorio repleto de personas, las palabras «¡Amor mío!», las cuales, al carecer de un destinatario, «no son un decir, no dicen nada».[7] Dichas palabras —asegura el pensador— han quedado en el aire tal como lo están en el diccionario, es decir como posibles significaciones.

Tal dicho pone en evidencia la siguiente paradoja: que «el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras sólo son palabras cuando son dichas por alguien a alguien en una situación determinada. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal».[8] Pues resulta evidente «que la realidad <palabra> es inseparable de quién la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece».[9] De manera que si tomamos los vocablos «amor», «triángulo», sólo como vocablos, no tienen propiamente significación; en cambio, si los decimos a alguien en una situación vital concreta se cargan de sentido. Ello nos hace comprender que lo que significan las palabras no viene del vocabulario y la gramática sino de algo que está «fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una determinada situación».[10]

Lo dicho a través de la palabra se completa con elementos no verbales que completan su sentido —entre los cuales se encuentran, por ejemplo, la gesticulación total del cuerpo—, a los que Ortega llama circunstancia, situación o contorno. En conclusión, puesto que el significado de las palabras depende de la situación real en que son dichas, éste es *ocasional.*

---

7 *Ibídem*, pág. 242.

8 *Ibídem.*

9 *Ibídem*.

10 *Ibídem,* pág. 245.

Ello implica que la significación que el diccionario atribuye a cada vocablo es sólo un esqueleto o matriz que no basta para expresar lo que la palabra significa. Lo que una palabra quiere decir no es, pues, lo que dice el diccionario sino el que adquiere en el hablar cotidiano y concreto de los hombres que se comunican entre sí. Sin embargo los lingüistas, para elaborar la gramática y el vocabulario, tuvieron que proceder a aislar el lado esquelético y abstracto del lenguaje; de ahí que hablar —en la mayoría de los casos— consiste en faltar constantemente a la gramática y al diccionario.

Hay en Ortega otra concepción del lenguaje ligada a la manifestación de la verdad. En «¿Qué es el conocimiento?»[11] Ortega amplía el papel o función del lenguaje en la vida humana. Hablar puede significar dos cosas: por un lado, expresar a los otros nuestros pensamientos —y en este caso hablar es conversar—; por otro, hablar implica pensar en algo. Pensar y conversar son dos especies de hablar, siendo el pensar lo primario o radical. Pensamiento y lenguaje son funciones inseparables, pero en el individuo lo que precede es el habla íntima, es decir, el decirse las cosas a uno mismo. Por eso, dice Ortega, tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *logos,* encargándole de significar indistintamente «hablar» y «pensar».

En esta obra de Ortega pensar es descubrir lo oculto, y lo mismo es hablar. Hablar es, por ejemplo, narrar. Pero hablar consiste, también, en aclararnos las cosas o, lo que es lo mismo, desnudarlas o ponerlas de manifiesto. Y así tenemos que el pensamiento —como también el habla— es el lugar donde las cosas manifiestan su verdad. En el auténtico hablar se expresa aquello que no nos es patente. Todo genuino decir revela un secreto no nuestro sino de las cosas.

Continuando con estos pensamientos, considera Ortega que el hombre, antes de hacer claro lo que estaba oculto, tuvo que encontrarse en un

---

[11] Cfr. Ortega y Gasset, José. «¿Qué es el conocimiento?». *Revista Humanitas.* Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, Núm. 17, 1964.

estado mental en que simplemente se daba cuenta de la existencia de un enigma o secreto, que disparara el proceso del pensar. Dicho estado previo —que también requiere del pensar o del hablar— se expresa en la pregunta. La pregunta es, pues, un hablar incompleto, en ella va solicitada una respuesta: preguntar es pedir que se hable. La pregunta es el habla en su *status nascendi*, dice Ortega, es germen e impulso del habla, por tanto, *pro-logos.*

El surgimiento de la pregunta brota de una dimensión radical de nuestra vida que es la ignorancia. Tal estado consiste en encontrarnos en la situación de no saber algo que imperiosamente precisamos saber. Todo genuino pensar surge de la necesidad de obtener respuestas sobre las cosas. El pensar es, así, el esfuerzo al que nos obliga nuestra existencia preintelectual. Pues lo cierto es que no existimos porque pensamos sino, al contrario, pensamos porque existimos; es decir porque la vida nos plantea inexorables problemas por resolver.

En otra obra, *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Émile Bréhier*, Ortega relaciona la frase con la circunstancia en que ella emerge. Afirma que es un grave error suponer que aquella pueda tener un sentido absoluto, es decir, independientemente de cuándo y por quién fue dicha y escrita. «No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. [Todo hablar] Dice sólo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o <da por sabido>»,[12] lo que implica que el texto se presenta siempre como fragmento de un contexto. Pero a su vez, texto y contexto suponen «una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió… El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.» [13] Así resulta que sólo podemos poseer la realidad de una idea si la consideramos dentro de una determinada situación de vida. «Pensar es dialogar con la circunstancia».[14]

---

12 Ortega y Gasset, José. *Ob.cit*. T VI. *Prólogo a «Historia de la Filosofía», de Emile Brehier* pág. 389.

13 *Ibídem*, pág. 390.

14 *Ibídem*, pág. 391.

Con argumentaciones de este tipo declara Ortega la necesidad de una nueva filología que se haga cargo de la circunstancialidad del pensar. Dado que no existen doctrinas en el aire —sino arraigadas en determinados tiempos y lugares—, si se abstrae la situación en que vivían los hombres que las pensaron, sólo quedan espectros de ellas. Y así, la nueva filología pensada por Ortega debe fundamentarse en la razón vital o en el estudio de la estructura general de la vida humana, de manera que la filosofía pueda hundir sus raíces en la filología y la filología se dilate en genuina filosofía.

Conclusión

Una manera de cerrar este trabajo es redondeando las ideas de Ortega recientemente expuestas. Tenemos, en primer lugar, que el lenguaje, en tanto actividad originaria de la vida humana, surge del acontecimiento de producirse en el hombre la necesidad inexorable de manifestar su rico mundo interior poblado de abundantes imágenes. La racionalidad, lejos de ser algo que por sí pertenece al hombre, es un producto surgido de la evolución de miles de años, en el que intervienen además la educación y la disciplina.

Hemos visto que para Ortega, las palabras y las frases sólo adquieren sentido en el horizonte extralingüístico de la situación vital y concreta, el cual ofrece las evidencias que se precisan para la genuina comprensión de lo pensado y lo dicho. Y dentro de la circunstancia debe concederse un lugar fundamental a los motivos más existenciales y personales del pensar y el hablar.

Sin bien Ortega declara que hablar es siempre un diálogo con la circunstancia, aclara que hablar puede significar tanto «conversar» como «pensar», siendo lo más radical el pensar, es decir, el diálogo consigo mismo. Por último, me parece importante remarcar las dos ideas fundamentales expuestas en *¿Qué es conocimiento?* La primera tiene que ver con el reconocimiento del lugar fundamental de la pregunta como disparadora del proceso del pensar. La pregunta, surgida de una dimensión radical de

nuestra vida que es la ignorancia, es el *status nascendi* del habla, dice Ortega, es su germen e impulso inicial. Y la segunda idea es la concepción del lenguaje como el lugar más originario en el que las cosas manifiestan su verdad y su ser, constituyendo por ese motivo el ámbito más privilegiado de nuestra apertura y comprensión del mundo, y de la comunicación y acuerdo entre los hombres.

Bibliografía

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas.* Tomo VII. *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas.* Tomo IX. *Una interpretación de la historia universal* Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas.* Tomo VI. *Prólogo a «Historia de la Filosofía» de Emile Brehier.* Madrid: Alianza Editorial, 1983.

Ortega y Gasset, José. *«¿Qué es el conocimiento?».* En *Revista Humanitas.* Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Núm. 17 año, 1964.

Lenguaje, mundo y sujeto

Paralelismos profundos entre la filosofía de la Crítica de la razón pura y la del Tractatus logico-philosophicus en torno a la subjetividad cognoscente

Juan Ignacio Guarino
Universidad Nacional del Sur
CONICET

Introducción

El *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein ha sido considerado en repetidas ocasiones como una continuación de la filosofía transcendental, cuyos orígenes se remontan hasta en la *Crítica de la razón pura*. Su realismo manifiesto desentona por el contrario con el idealismo transcendental de Kant y de ningún modo puede afirmarse que el *Tractatus* no posea elementos heterogéneos al pensamiento kantiano. El presente trabajo tiene como finalidad esquematizar algunas continuaciones y divergencias entre la *Crítica* y la filosofía del «primer Wittgenstein» en lo relativo al concepto —o mejor dicho los conceptos— de la subjetividad cognoscente. Nos centramos en primer lugar en el análisis del sujeto empírico kantiano tal como se aparece a sí mismo en el sentido interno, y de la mente tal como es concebida por Wittgenstein en §5.54 a §5.5421[1]. Continuamos con la comparación entre el sujeto «pensante, representante» de Wittgenstein en §5.631 y la autoconsciencia o apercepción transcendental kantiana. Finalmente se ataca la objeción más grande a la

---

[1] En el presente trabajo se cita el *Tractatus logico-philosophicus* mediante el símbolo «§» seguido del número de sentencia.

hora de concebir un paralelismo legítimo entre la filosofía tractariana y el idealismo transcendental kantiano: el rechazo wittgensteiniano del idealismo en §5.64 (bajo la forma de la reducción del solipsismo en realismo), mediante la consideración del sujeto pensante representante o filosófico y el idealismo implícito en el *Tractatus.*

Actitudes proposicionales y apercepción empírica

La concepción de la subjetividad presente en el *Tractatus logico-philosophicus* es bastante más compleja de lo que suele advertirse; el estilo expositivo de la obra es oscuro y lacónico y consecuentemente resulta difícil distinguir los tipos de sujetos latentes en ella. Resulta adicionalmente problemática la utilización de una multiplicidad de expresiones para referirse a ellos, entre las cuales podemos mencionar: «el sujeto pensante y representante» (§5.631, *das denkende, vorstellende Subjekt*), «el sujeto metafísico» (§5.633, *das metaphysiches Subjekt*), «el sujeto» a secas (§5.632, *das Subjekt*), «el yo del solipsismo» (§5.64, *das Ich des Solipsismus*), «el yo filosófico» (§5.641, *das philosophische Ich*), «yo» en la expresión «yo soy mi mundo (el microcosmos)» (§5.63, *Ich bin meine Welt (der Mikrokosmos)*), «la voluntad como fenómeno» (§6.423, *der Wille als Phänomen*), «la voluntad como soporte de lo ético» (§6.423, *der Wille als Träger des Ethischen*), entre otras.

Nos serviremos de la característica de la simplicidad o no simplicidad del sujeto para realizar un primer acercamiento a la polifacética concepción de subjetividad del *Tractatus*. La nota de simplicidad goza de larga data en la teoría del conocimiento. El alma era concebida por Platón como una unidad poseedora no de partes —puesto que en ese caso no sería una unidad—, sino más bien de funciones. Del mismo modo, la simplicidad de la *res cogitans* contrasta en la filosofía cartesiana con la composición material de la *res extensa*, y en la filosofía de Leibniz, la realidad se reduce a *mónadas* o unidades perceptivas. Kant mismo advierte esto en la crítica del segundo paralogismo y señala que el argumento por la simplicidad «es el Aquiles de las inferencias dialécticas de la doctrina

pura del alma» (A351[2]). Dicho de otro modo, la misma estructura de la consciencia teje una ilusión que nos lleva a concebir a la consciencia —o mente, alma, etc.— como un ente simple y consecuentemente inmaterial. El acierto kantiano de que la falaz simplicidad de la mente «parece resistir aun el más penetrante examen y la investigación más escrupulosa» (*ibidem*) encuentra una nueva corroboración en «ciertas formas proposicionales del psicología» y de «la teoría moderna del conocimiento» (Russell, Moore, etc.)» (§5.541), las cuales Wittgenstein se dedica a combatir. Así, en el transcurso entre §5.54 y §5.5421 se presenta el análisis de la simplicidad de la mente, mediante el análisis de las actitudes proposicionales de la forma «A cree que p» («cree», o «percibe», «piensa», «duda», etc.). Lo característico aquí de los diversos modos proposicionales es la necesaria referencia a un complemento proposicional, una proposición de la cual se afirma una cierta referencia gnoseológica con el sujeto en cuestión.

La función de esta serie de aserciones es resguardar la teoría figurativa del lenguaje (*Abbildungstheorie*) propuesta en el *Tractatus* frente a estas formas proposicionales de la psicología y de la teoría del conocimiento, expresión de una suerte de cartesianismo natural que Wittgenstein no está dispuesto a aceptar[3]. Es que tal concepción de las actitudes proposicionales gnoseológicas, se encuentra en flagrante contradicción con la teoría wittgensteiniana de la proposición según la cual, una proposición aparece dentro de otra solamente como base de las funciones veritativas (§5.54), es decir, como un elemento o argumento mediante el cual se alimenta la función veritativa. En las formas proposicionales del tipo «A

---

[2] En el presente trabajo se cita la *Crítica* según el modo habitual consistente en utilizar la letra A (1781) pera la primera edición y B (1787) para la segunda, seguido del número de página del original, y la letra «n» cuando corresponda para indicar que se trata de una nota al pie.

[3] En esta misma línea, Paul Churchland ha popularizado la expresión «popular dualism» (dualismo popular), para referirse a una concepción natural según la cual la mente —el alma, la consciencia, etc.— es «un fantasma dentro de una máquina», i.e. una *res cogitans* inmaterial pero coextendida con el cuerpo. Cfr. Churchland (1990), pág. 27.

piensa que p», la proposición «p» aparece coordinada con un objeto «A» —el sujeto del pensamiento—, lo cual sería inadmisible ya que dicho objeto debería fungir como elemento argumental, *i.e.* el objeto debería encontrarse subordinado a la proposición, como así también debería estar en relación con otros objetos (en vez de con una proposición), conformando una proposición. Wittgenstein encuentra superficial[4] (*oberflächlich*, §5.5421) el análisis lógico presentando por formas proposicionales, por lo que continúa el análisis hasta completarlo, descubriendo que en realidad no se trata de una correlación entre un objeto —el sujeto— y un hecho —aquél mentado por la proposición—, sino que se revela como la correlación de dos hechos mediante la correlación de sus objetos. Así, «A dice que p» y formas similares no significan más que «'p' dice que p» (metalenguaje a lenguaje objeto). En consecuencia, no hay un sujeto substancial simple al que le pertenezcan las creencias sino que la creencia misma es una representación figurativa del hecho al que se refiere. Así, el análisis de las actitudes proposicionales gnoseológicas no revela un sujeto *cartesiano,* sino más bien un haz de percepciones —*bundle of perceptions*— al estilo humeano.

El resultado de analizar las actitudes proposicionales, a saber, una multiplicidad empírica, bien puede equipararse en la filosofía kantiana con el conocimiento de nosotros mismos mediante el sentido interno o apercepción empírica. Kant concibe a ésta como una forma fenoménica de autoconocimiento[5] que nos presenta como un flujo de pensamientos

---

4 La «superficialidad» de las expresiones de tipo «A cree que p» radica en que expresan la forma gramatical, la cual esconde a su vez una forma lógica profunda. En §4.002 Wittgenstein compara al lenguaje con un vestido que oculta la figura natural del cuerpo, la lógica del pensamiento. Así, el vestido presenta una estructura superficial que oculta la estructura profunda del cuerpo.

5 En realidad sería más correcto hablar de *autoconsciencia* que de *autoconomiento,* puesto que el conocimiento *kantiano sensu* implica la representación objetiva, *i.e.* la subsunción de una intuición bajo la categoría de substancia esquematizada temporalmente como *permanencia*. Ahora bien, en el sentido interno todo fluye y en consecuencia, no gozamos de una intuición permanente que podamos utilizar como substrato para la predicación

carentes de un substrato susceptible de ser intuido. El conocimiento del sujeto en la apercepción empírica del sentido interno nos informa del estado de nuestra propia mente en tanto órgano representativo, pero no nos ofrece acceso alguno a nuestro propio ser como *cosa que piensa* independientemente de dichos estados.

El solipsismo de un sujeto inexistente

En síntesis, disponemos como sujetos de autoconsciencia en tanto que nuestra mente es un órgano de conocimiento en el cual los objetos son sintetizados por el sujeto transcendental, es decir, nuestra autoconsciencia supone consciencia de otros objetos. Ahora bien, ¿qué opina Wittgenstein sobre el sujeto del pensamiento? En §5.631 manifiesta que:

> El sujeto pensante, representante no existe.
>
> Si uno escribiese un libro «El mundo tal como lo encontré», ahí podría informarse sobre el propio cuerpo y decirse qué miembros se encuentran bajo mi voluntad y cuáles no, etc. Esto es en efecto un método para aislar al sujeto o mejor aún, para señalar que en un importante sentido el sujeto no existe; sobre él aisladamente no podría tratarse en este libro.

Bien corresponde esta concepción de la subjetividad a aquella que presenta Kant en (A346/B404), donde se refiere a un «sujeto transcendental de los pensamientos = x» del cual afirma que:

> [...] que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto; por eso giramos alrededor de él en un perpetuo círculo, pues debemos servirnos siempre ya de la representación de él, para poder juzgar algo acerca de él, una incomodidad que es inseparable de él, porque la

---

y por ende, se trata de una forma de consciencia meramente subjetiva, sin conocimiento de objetos en sentido propio (*Gegenstanden*). Cfr. A381.

> conciencia, en sí, no es tanto una representación que distingue a un objeto particular, sino una forma de ella en general, en la medida que ella ha de ser llamada conocimiento; pues sólo de ella puedo decir que mediante ella pienso algo.

Algo muy similar expresa Wittgenstein en el pasaje que va desde §5.632 a §5.6331, donde afirma que el sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo (*Grenze der Welt,* §5.632), y a continuación ilustra esto mismo mediante la analogía del ojo y el campo visual.

> §5.633 ¿Dónde se encuentra en el mundo un sujeto metafísico?
>
> Tu dices que sucede aquí completamente como con el ojo y el campo vistual. Pero al ojo en realidad *no* lo ves.
>
> Y nada *en el campo visual* permite concluir que es visto por un ojo.

La comparación del sujeto transcendental del conocimiento con el ojo resuena a aquél pasaje de Schopenhauer donde se dice que «el ojo puede verlo todo, menos a sí mismo»[6]. La pregunta pendiente es cómo se da este acceso a la subjetividad transcendental si ella misma no pertenece al ámbito de conocimiento objetivo. En el caso de Kant, dicho acceso es mediante la *apercepción transcendental*, una forma intelectual de conocimiento de nosotros mismos como seres pensantes en la que no somos dados materialmente, esto es, como una existencia efectiva. Así, la apercepción transcendental nos permite solamente *pensar* nuestra existencia como seres pensantes a la base de la representación, es decir, como sujetos transcendentales del pensamiento. De este modo, Kant afirma que los contenidos de mi consciencia deben ser acompañados por la presencia virtual de la apercepción transcendental para pertenecer a mi consciencia, puesto que en caso contrario ellos no pertenecerían a *mi* consciencia. Dicho de un modo más simple, la apercepción transcendental es la consciencia de mi mismo como pensante y la consciencia de que todas

6 Cfr. Schopenhauer (1950), §21.

mis representaciones deben estar referidas a mi *yo* idéntico, puesto que caso contrario, no serían ellas *mis* representaciones. La apercepción transcendental es la autoconciencia de nuestro *yo* idéntico y situado a la base de toda representación, constituyendo el núcleo de la subjetividad cognoscente. El carácter virtual de la apercepción como representación significa que ella no es un objeto real *dentro de la consciencia*, sino que más bien, es una representación formal a la base de la consciencia misma; en términos tractarianos, el sujeto no es un estado de cosas en el mundo sino un *límite del mundo*.

Wittgenstein afirma nuevamente esta misma idea e incluso de un modo más breve y conciso: «Yo soy mi mundo (el microcosmos)» (§5.63 *Ich bin meine Welt*. (*Der Mikrokosmos*)), afirmación un tanto críptica sino se atiende a una de las sentencias precedentes:

> §5.62 frag. Lo que el solipsismo realmente *significa* es completamente correcto, sólo que no se puede *decir* sino que se muestra.
>
> Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites de mi lenguaje (el único lenguaje que comprendo) significan los límites de *mi* mundo[7].

De este modo, lo que Wittgenstein llama «solipsismo» puede asimilarse en gran medida con la concepción kantiana del idealismo transcendental. El *solipsismo* wittgensteiniano supone que el mundo es *mi mundo* dado que se encuentra reglado por las leyes de *mi* pensamiento, es

---

7 Pareciera que en lo relativo al *status* epistémico de ciertas proposiciones cabría analogar la distinción kantiana entre conocer y pensar con la distinción wittgesnteiniana entre el decir y el mostrar. La primera dupla (conocer/decir) representa un conocimiento en sentido propio, pleno, mientras que la pareja pensar/mostrar goza de un valor epistémico menor; el pensar *kantiano sensu* no brinda un conocimiento *asertórico* o concreto sino problemático o meramente *posible* y, de manera similar, en el *mostrar* wittgensteiniano se presenta algo que, si bien no es conocimiento y por lo tanto es inexpresable (*Unaasusprechliches*) ya que carece de la referencia concreta a un estado de cosas goza de un significado relevante en el sistema wittgensteiniano y posee un tipo de acceso diferente al lingüístico. Dicha referencia tiene su análogo en la filosofía kantiana en la intuición, la cual es el elemento que junto con el pensar constituyen el conocer.

decir, tanto de la lógica como de su expresión, el lenguaje, dada la isomorfía existente entre mundo y lenguaje. Así, la estructura del mundo es la estructura de mi ser pensante; la lógica transcendental, por decirlo mediante una expresión típicamente kantiana. Ahora bien, en la filosofía crítica de Kant, el *idealismo transcendental* es la tesis que afirma que nuestras representaciones —nuestro mundo de experiencia— es ideal o *existente en el sujeto*, en tanto que depende de nuestras estructuras cognitivas, en el sentido de condiciones lógico-formales, así también como *locus* en el cual se encuentran. Así, el mundo es *mi mundo*, o parafraseando a Schopenhauer —eslabón filosófico entre Kant y Wittgenstein—, podemos afirmar que *el mundo es mi representación*. El idealismo transcendental kantiano o el solipsismo wittgensteiniano no representan de ningún modo un idealismo escéptico en materia del conocimiento, sino que por el contrario son la expresión del carácter perspectivo del conocimiento humano.

La imposición del realismo frente al idealismo y solipsismo

Ahora bien, tanto en la filosofía de Wittgenstein como en la de Kant, hay una afirmación de un realismo empírico, es decir, de la realidad de los estados de cosas espacio-temporales. Dicha realidad está presupuesta en el discurso tractariano, en tanto que se parte del sentido común —realista— y no se pone en duda dicho supuesto. En la filosofía kantiana, por el contrario, la revolución copernicana —concebida como la introducción de la condición epistémica subjetiva— trae aparejado que el plano empírico se vuelva un *fenómeno*, ya que no representa a la cosa considerada en sí misma sino más bien a su manifestación bajo las condiciones transcendentales del conocimiento. La fenomenalización de lo empírico ha acarreado la malinterpretación del idealismo kantiano asimilándolo algunas veces a un idealismo de tipo berkeleiano —el cual concibe a la materia como una mera representación—, o de tipo cartesiano, en el cual los objetos exteriores son de problemática existencia. Sin embargo, en la segunda edición de la *Crítica* Kant añade la sección llamada «Refutación del idealismo», la cual se dedica a rebatir el idealismo cartesiano

partiendo de sus propias premisas, a saber, la certeza de la experiencia interna frente a la dubitabilidad de la experiencia externa.

El argumento procede entonces como una reducción al absurdo por la cual la posibilidad del autoconsciencia en la apercepción empírica (sentido interno) -cuya legitimidad epistémica está asegurada desde las premisas-, se concibe como posible sólo a partir de la existencia cierta de objetos exteriores permanentes, es decir, reales. Las percepciones internas nos brindan un flujo de pensamientos de diversa duración, es decir, la consciencia empírica de la propia existencia como determinada en el tiempo. Ahora bien, dichas percepciones, en tanto que poseen una duración, suponen del mismo modo algo permanente que les sirva de substrato. En el sentido interno no hay tal permanencia, por lo que todo fluye, por lo cual Kant concluye que esa existencia duradera debe ser externa y la percepción interna es concebida como producto de una afección externa. Para ser más precisos, la percepción interna no se distingue por su objeto de la externa, sino que se trata de una forma de autoconsciencia originada en la autoafección de la mente en la producción de la síntesis de la experiencia. Dicho de otra forma, la síntesis del conocimiento del mundo externo posibilita la autoconsciencia de la actividad sintetizadora de la mente, es decir, sus estados internos, los cuales se refieren originariamente a objetos externos. En breve, Kant afirma que la percepción de estados internos sólo es posible en virtud de la posesión de un sentido externo que nos informa sobre objetos empíricamente reales.

De un modo análogo, Wittgenstein emprende una breve pero satisfactoria reducción al absurdo del solipsismo consistente en hacerlo coincidir con el realismo. Dicho pasaje guarda un parecido por su forma de argumentación con la Refutación del Idealismo. En §5.64 afirma que al llevar a sus últimas consecuencias al solipsismo, éste coincide con el realismo puro (*mit den reinen Realismus zusammenfällt*), ya que el *yo del solipsismo* se encoge a un punto sin extensión y la realidad queda coordinada en torno a él. La reducción wittegesteiniana del solipsismo descansa en la inexistencia del sujeto transcendental y la analogía con el ojo; el ojo ve

pero no es visto, por eso mismo no puede constituirse como un objeto real. Así, en la filosofía tractariana, los objetos exteriores aparecen como el ámbito real por excelencia mientras que el sujeto pensante representante permanece como una idealidad que sirve como marco regulativo de la realidad.

Conclusión

Como hemos mostrado anteriormente, existen profundas coincidencias entre el sujeto wittgensteiniano de las actitudes proposicionales y el sujeto empírico kantiano tal como se aparece a sí mismo en el sentido interno por medio de la apercepción empírica. Ambos se constituyen como una multiplicidad que refleja la realidad externa, la cual resulta ontológicamente previa; de este modo, el sujeto cognoscente sólo puede ponerse como objeto en tanto actualiza sus facultades cognitivas. Ahora bien, los objetos o estados de cosas conocidos por el sujeto se rigen por una serie de reglas transcendentales *a priori*, el *sujeto transcendental* o *pensante-representante.* Este sujeto no puede advenir objeto de conocimiento, sino que está a la base de todo conocimiento: es como el ojo que todo lo ve sin ser visto. Sólo puede presentarse a sí mismo bajo las propias reglas que le imprime a sus objetos de conocimento, sea la lógica en Wittgenstein o la unidad sintética de la apercepción en Kant.

De este modo surgen dos conceptos de sujeto, diferentes solamente en tanto que representan modos cognitivos diferentes, que cada uno de ellos expresa. El polo ideal es encarnado por nuestro elusivo sujeto transcendental, mientras que el sujeto empírico es la representación concreta y real de la subjetividad. Así, es notable un fuerte paralelismo entre Kant y Wittgenstein en la concepción de la subjetividad cognoscente y de la experiencia como la concomitancia de dos esferas, una ideal-formal-transcendental y otra real-material-empírica. Las diferencias que se aprecian en estas formas parecen responder, por el contrario, a cuestiones de estilo, de interés y de época.

Bibliografía

Churchland, Paul (1990). *Matter and consciousness*. MIT Press, Cambridge.

Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura.* Buenos Aires: Colihue.

Lokhorst, Gert-Jan (1991). «Wittgenstein on the structure of the soul: A new interpretation of Tractatus 5.5421», en *Philosophical Investigations,* 14, pág 324-341. Blackwell, Oxford.

Schopenhauer, Arthur (1950). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente en Obras. Buenos* Aires: Editorial El Ateneo.

Wittgenstein, Ludwig (2001). Logisch-philosophische Abhabdlung. Kritische Edition herausgegeben von Brian McGuiness und Joachim Schulte. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, zweite Auflage.

Wittgenstein y la encrucijada moderna

SANTIAGO GARMENDIA
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos
CONICET

Presentación

Este trabajo surge a partir de la identificación de una conocida tensión tractariana, a la que pretendo relacionar con su particular lugar en la tradición filosófica. La denominaré «paradoja de la moral inútil». Lo de «inútil» intenta expresar que es postulado innecesario, poco más que un gesto. Una de las manivelas que giran en falso según las *Investigaciones Filosóficas*. Recordemos que la lección allí si «una manivela que puede ser girada sin que nada más se mueva no es una parte del mecanismo»[1]. *Mutatis mutandis*, una moral artificiosa no cumple ningún rol, no es parte de la explicación, sólo es algo así como un agregado engañoso.

Comencemos señalando que la paradoja se refiere al sujeto de la filosofía. Alude a la ilusión de que la filosofía es un saber incondicionado. El paradigma es aquí la *moral provisional* cartesiana, una muestra de máxima pureza de la tensión teoría-práctica de la era moderna. Como sabemos, en la modernidad se conjugan de un modo conflictivo —digamos ideológico— la conciencia de la importancia práctica y social del conocimiento (aquello de «hacernos amos del universo»), con una visión angélica de la filosofía. Se piensa que es el saber de un individuo cuya experiencia o intelección es fundamento del conocimiento —un rol que implica que es a su vez incondicionado-, siendo la historia el trayecto de

---

[1] Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas* (1958), Trad. De Suárez y Moulines, Barcelona: Altaya, 1999, p. 270.

su emancipación de la tradición política, social e intelectual. «La verdad os hará libres» como dice el texto bíblico. Los filósofos modernos agregan: a la verdad llega el individuo con su la razón o su experiencia. Podemos decirlo de un modo muy familiar para la sociología del conocimiento: hay una asimetría entre la verdad y el error. La causa de la verdad es el individuo, la de la falsedad es el mal uso de sus facultades, o, más comúnmente la sociedad, la autoridad o el propio lenguaje (los autómatas de Descartes, los universales de Berkeley y de Hume, etc.).

Sobre este asunto podemos afirmar que el *Tractatus* de Wittgenstein comparte indudablemente cierta actitud moderna de reedificación de la filosofía sobre unas nuevas bases que se asientan —esta vez— en la reflexión sobre el lenguaje y sus supuestos. El lenguaje es para el primer Wittgenstein el Dios del bien y del mal: la causa de nuestras confusiones y el instrumento vital de lo humano. La reflexión sobre el lenguaje es equivalente a la reflexión sobre el mundo, la vida y el valor, si entendemos «reflexión» también en el sentido de una crítica kantiana sobre los límites de lo decible en cuanto al mundo, la vida y el valor.

Pero esta analogía lenguaje/razón o experiencia no puede llevarse muy lejos. Porque es precisamente en la medida en que su proyecto se identifica con el moderno que Wittgenstein lo rechaza, literalmente se rechaza a sí mismo. Este es el sentido de 6.54:

> Mis proposiciones son esclarecedoras en este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido) (6.54)[2]

Wittgenstein comprende aquí que lo que pretende llevar adelante es una meditación sobre el lenguaje *desde afuera del lenguaje*. Sostenemos

---

[2] Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Trad. Tierno Galván, Madrid: Ed. Alianza, 1979. En adelante sólo se mencionará el número de proposición.

que gran parte de la razón de su auto-condena está en que presiente que este lugar en el que se erige la filosofía —la suya propia incluida— y desde el cual se procura dar cuenta del todo, es imposible. Si recordamos la quema quijotesca de libros, tendremos presente que Cervantes, a diferencia de Wittgenstein, tiene clemencia con algunos escritos del género *que parodia*.

Wittgenstein vs. Descartes

La idea de que cualquier teoría pero en especial una filosófica, es un proceso mediante y durante el cual abandonamos nuestras determinaciones, ha sido una creencia común a todas las épocas, aunque especialmente cara al pensamiento moderno. Es la filosofía contemporánea quien ha objetado con mayor vehemencia esta posibilidad, al cuestionar las dicotomías que subyacen a esta concepción: sujeto-objeto, teoría-práctica, individuo-sociedad, mente-cuerpo, hecho-valor, entre otras.

Es ya un lugar común de la literatura filosófica contemporánea presentar como contrasentidos a las expresiones «punto de vista del ojo de Dios», «el espejo de la naturaleza», «lo dado', 'la visión incontaminada', etc. Se suele acompañar estas descripciones con algún adjetivo como «totalizadora», «reduccionista» o «reificada/reificante», etc.

Gran parte de esta transformación es mérito indiscutido del segundo Wittgenstein, baste con mencionar sus críticas a los objetos privados, al conductismo, al realismo y al idealismo para reconocerle esta deuda. Por supuesto que aunque la idea haya sido cardinal para la modernidad, un antecedente importante de su crítica, insoslayable aunque muchas veces soslayado, es el propio Marx, con su concepción dialéctica de *interpenetración* teoría-práctica, pensamiento-acción, sujeto-objeto y lenguaje-mundo, y su devastadora crítica ideológica de la verdad universal y su relación con el interés particular.

Ahora bien, entre los interlocutores de Wittgenstein hay un caso muy notorio: el de René Descartes. El vienés le dedica a Descartes gran parte de su crítica tanto a su método filosófico como al contenido de su

doctrina, aunque sólo mencione dos veces su nombre en las 54000 fojas de sus *Nachlass*, y en ellas tan sólo dos veces el adjetivo «cartesiano»: siempre para los ejes y las coordenadas. Pero sin necesidad de aludir explícitamente al filósofo o a su escuela, los embates del segundo Wittgenstein apuntan exitosamente contra la duda metódica, la certeza como intuición, la instrospección, los fenómenos mentales como procesos, etc. Vamos a aprovechar esta objeción para iluminar la postura wittgensteiniana del *Tractatus* sobre el sujeto de la filosofía.

Considero que una inmejorable muestra de la distancia que hay entre ellos es la *moral provisoria* cartesiana. Ésta representa de modo patente la contradicción vital de la modernidad. Tenemos por una parte la lucidez cartesiana de que las teorías afectan a la práctica. En particular: ¿Para qué necesitaría una moral provisional si no considerase que su duda afectaría la práctica? En general recordemos que *toda* la filosofía moderna se torna incomprensible sin su obstinada oposición al saber especulativo de la escolástica.[3] Pero por la otra parte ocurre que, al mismo tiempo, Descartes sostiene la creencia —igualmente típica de la modernidad— que el sujeto *puede* poner el contexto (las costumbres, la moral, la religión, y –agregará Wittgenstein— el lenguaje) entre paréntesis para embarcarse en una duda universal y reemplazarlo provisoriamente por unas máximas estoicas. El simulacro escéptico de Descartes contiene esta moral provisional que es entonces una verdadera escena dentro de la escena, una doble simulación como la obra de teatro en el Quijote, o mejor, como *La ratonera* de Hamlet.

3. *Inseparabilidades*

Según dijimos, el segundo Wittgenstein hace aportes decisivos contra esta idea. Las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza* constituyen claros ejemplos opuestos a esta doctrina de esquizofrenia filosófica. El de

---

3 Rush, Alan. *Latinoamérica y el síntoma posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos*, Tucumán: IIELA, UNT, 1988, Cap. 3, Sección 4, pág. 132.

formas de vida es un concepto que implica la conciencia de la raíz social y práctica del lenguaje, previniéndonos contra la ilusión de proferencias privadas 'originales', de usos y perspectivas privilegiadas del mundo. En suma, de una idea «robinsoniana» del lenguaje.

La posición del primer Wittgenstein al respecto es compleja y nos vamos a detener en ella. La tendencia —fogueada quizás por él mismo en cierto sentido— ha sido tomar al *Tractatus* como parte de la tradición metafísica universal, un pecado ontológico de juventud del autor de las *Investigaciones*. Sin lugar a dudas que el *Tractatus* no es en absoluto equiparable a la posición del «segundo Wittgenstein». Vamos a intentar mostrar que sin embargo, desde un plano y sobre todo *de una manera* completamente distinta, está haciendo una advertencia similar contra los dualismos. Sostemenos que la moraleja vital del *Tractatus* es precisamente:

Todos los proyectos filosóficos obsesionados con marcar un límite entre el lenguaje, el sujeto y el mundo están condenados al fracaso. Incluso —y especialmente— el suyo.

Tenemos múltiples caminos para llegar a esta conclusión. De hecho, podemos alcanzarla por cualquier aforismo, dijimos que es *vital*. Presentemos sólo uno de ellos, un argumento un tanto «técnico» que nos puede iluminar acerca de esta imposibilidad. La cuestión tiene que ver con su ontología de hechos. Recordemos que la *Teoría Pictórica* es una explicación acerca de cómo a través de un sistema finito de reglas y símbolos del lenguaje se pueden modelar todas las situaciones posibles. Me parece que podríamos decir incluso que es la explicación de cómo a través de *cualquier* sistema de signos podemos modelar las situaciones posibles: es que si hay algo que no entra en consideración en el *Tractatus* es la *completud semántica*, la discusión acerca de si los signos estipulados «me bastan» para expresar el mundo. No aparece porque no es una duda posible. En lo profundo cualquier lenguaje es el lenguaje, entendido como una estructura lógica universal que atraviesa todo sistema de signos.

Entre las proposiciones y los hechos figurados intervienen complicadísimos mecanismos de reglas. La posibilidad de figuración se

basa en que hay rasgos lógicos en común entre figura y figurado, aun en cosas tan disímiles como una partitura, un disco gramofónico y la voz cantante.

Consideremos una famosa –y ya respetable por sus años-crítica de Anthony Kenny que vamos a apreciar justamente para la causa wittgensteiniana. Kenny le reprocha que la *Teoría Pictórica* no puede establecer, dados dos hechos, cuál es una figura de cuál.[4] Dados H1 (por ejemplo *el estar el reloj sobre el cuaderno*) y H2 (*el estar el sillón a la derecha de la mesa*), y teniendo en cuenta que *comparten* una estructura tal que la relación figurativa es posible, no es sin embargo dable el determinar si H1 es figura de H2 o viceversa. Cuál es el hecho y cuál es la figura. El lenguaje sería una literal réplica del mundo, como aquel mapa borgeano que lo cubre todo y se confunde con el mundo, de tal modo que algunos hombres viven en el mundo y otros en el mapa.[5]

La crítica es obviamente injusta porque no se han tenido en cuenta dos elementos del *Tractatus* al plantearla: (a) En *primer lugar* Wittgenstein niega la posibilidad del ascenso semántico de modo tal que la pregunta acerca de si H1 o H2 es la figura o el hecho, está totalmente fuera de lugar. No hay mundo y mapa, sino partes del mundo articuladas y autónomas que figuran a otras en virtud de que comparten ciertos rasgos lógicos, ¿o son partes del mapa?

Casi a modo de digresión, señalemos el *segundo elemento* implicado. Además de la imposibilidad del ascenso semántico está la inefabilidad de la primera persona del lenguaje, el *yo* que enuncia es el gran ausente del *Tractatus*. El sujeto como límite del mundo no puede ser invocado en el lenguaje porque implicaría la posibilidad de su inexistencia, un yo que es tan asimétrico a las demás personas gramaticales que se funde con la propia enunciación.

---

4 Nos referimos al clásico libro Kenny, A. *Wittgenstein*, Londres: AlleLane-The PenguinPress, 1973. pág.70.

5 Borges, J. L. «Del rigor de la ciencia» en Borges, J. L. *El Hacedor*, Bs. As.: Emecé, 1960, pág. 103.

¿Cómo plantear entonces, como pretende Kenny, el asunto de la dirección, de la intencionalidad del lenguaje? Esta consideración, aparentemente trivial, es sin embargo importante porque es ésta la única manera en quepodemos abordar al sujeto del *Tractatus*: El sujeto es *la dirección del lenguaje* (el método de proyección, *Das Denken*)

En el idealismo trascendental, la trama de la experiencia implica ovillar el *hilo* desde el laberinto del fenómeno hasta las formas puras de la subjetividad que lo han constituido como tal. En el realismo el hilo va, en cambio, desde las representaciones subjetivas a las características objetivas del objeto. Sin embargo, en el *Tractatus*, si tiramos del hilo vamos a oscilar desde un extremo al otro, desde un hecho a otro sin que el carretel jamás se termine. Este es el *quid* del isomorfismo, el sujeto tractariano no es más que ese hilo. No se puede concebir separadamente al lenguaje, al sujeto y al mundo porque tienen una lógica común.

Estos dos elementos: la dirección del lenguaje y el significado de la proposición son inefables, intratables (como gusta denominar el Prof. Schkolnik a la totalidad de los problemas filosóficos). Este es el sentido del «auto-jaque mate» del *Tractatus* que al querer *hablar* acerca de lo que hace a un hecho una proposición o de qué es figura de qué, se condena a sí mismo al absurdo. Es que la negación de la posibilidad de hablar del lenguaje es algo muy difícil de expresar para alguien que así lo piense. Quien lo intente se encuentra en una posición infinitamente más difícil que la del propio Epiménides, que recordemos que siendo un cretense decía que todos ellos mienten. Es que en aquella célebre paradoja está en juego la verdad, no la inteligibilidad misma de la frase.

En fin, comprende entonces Wittgenstein en 6.54 que ha pretendido una perspectiva cartográfica imposible, porque su magno intento fue un mapa en el que se marquen las fronteras entre el mundo y el mapa, y se ha enfrentado a la fusión de su objeto en un solo mundo. Esta experiencia le ha conferido además la certeza de que su mapa era el mundo de otro geodesta.

Pues bien, esta paradoja se produce entre el medio en el que se hace

la pregunta filosófica y su contenido. El intento de separar la filosofía del lenguaje del lenguaje de la filosofía es objetado por el *Tractatus*, aunque de un modo muy complejo, una tensión que se resuelve de un modo digamos trágico.

Conclusión inútil

Para utilizar una célebre metáfora: Así como el Sacro Imperio Romano no era Sacro ni imperio ni Romano, la moral provisional cartesiana no es ni provisional ni particularmente cartesiana, personal: es la moral pública (la religión, las costumbres, y —agregamos— el lenguaje) de la que Descartes nunca duda en realidad. Sin embargo, esta pretensión moderna de escindir sujeto y objeto, teoría y acción, choca con otros elementos modernos fundamentales sobre la relación teoría-práctica en la propia modernidad. La contradicción se ha expandido y agigantado hasta patentarse en la filosofía contemporánea. Creo que Wittgenstein *en sus dos etapas* es un referente fundamental para entender este proceso en el cual las dicotomías estallan.

Bibliografía

Descartes, René. *Obras Escogidas,* México: Ed. Sudamericana, 1965.

Kenny, Anthony. *Wittgenstein*, Londres: Alle Lane-The Penguin Press, 1973.

––––– El Legado De Wittgenstein, México: Siglo XXI, 1990.

Rush, Alan. *Latinoamérica y el síntoma posmoderno. Estudios políticos y epistemológicos,* Tucumán: IIELA, UNT, 1988.

Wittgenstein, Ludwig. T*ractatusLogico-Philosophicus* (1921), Trad. Tierno Galván, Madrid: Ed. Alianza, 1979.

––––– *Investigaciones Filosóficas* (1958), Trad. De Suárez y Moulines, Barcelona: Altaya, 1999.

––––– *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.

La Naturaleza del «Yo» y su relación con los verbos psicológicos

LUIS A. VIZGARRA
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

En su segunda filosofía, Ludwig Wittgenstein analiza rigurosa y exhaustivamente la naturaleza de los denominados verbos psicológicos tales como el comprender, el saber y el significar. También analizó, con no menor rigurosidad el lenguaje de las sensaciones.

Ahora bien, habida cuenta de la estrecha relación que hay entre los temas mencionados y la naturaleza del pensamiento[1], consideró que es necesario analizar la naturaleza de este —algo que había soslayado en su primera gran obra (*Tractatus Lógico Philosophicus*)—. Efectivamente, esos temas se constituirán en ideas eje de su frondosa segunda filosofía, de modo que las encontraremos en los textos de transición, como *Los cuadernos azul y marrón, en Zettel,* y *desde luego*, también en las célebres *Investigaciones Filosóficas.* Cabe destacar que tal fue la importancia que el autor vienés le dio al aspecto psicológico que la muerte lo sorprendió escribiendo y reflexionando al respecto, prueba de ello son los dos volúmenes de *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* y en *Últimos escritos sobre Filosofía y Sicología* v. II.

En este trabajo, trataremos de establecer las relaciones que existen entre los conceptos mencionados y procuraremos comprender sus alcances y significados, determinados por el uso que de ellos hacemos. Tales usos —correctos o incorrectos— estarán mostrados en la gramática de cada

---

[1] Tomasini Bassols, Alejandro. *Enigmas Filosóficos y Filosofía Wittgensteniana.* México: Interlineas, 1995, pág. 230 y ss.

caso. Esa y no otra será la causa de los enredos y los nudos conceptuales que dificultarán su comprensión y explicarán su corrección o no.

Como se habrá advertido, toda esta problemática —el significado como su uso y el uso de los verbos psicológicos— está a tono con la impronta pragmática del segundo Wittgenstein. Pero, debemos tener presente que, cuando se trata de objetos y hechos físicos, no parece haber dificultades, ya que podemos observarlos *in situ*, y también podemos cuantificarlos y palparlos dada su tangibilidad. Pero otro es el caso cuando se trata de los denominados procesos psicológicos tales como el comprender, el saber y el significar o, cuando tratamos de indagar acerca de la naturaleza del sujeto que piensa y se auto-refiere como el denominado «yo». A éste, ¿es posible observarlo? A este interrogante trataremos de resolverlo conforme avance nuestro trabajo.

No es fácil la respuesta y trataremos de explicar el porqué de la complejidad. Sin embargo, no terminan allí los interrogantes —los que nos muestra la complejidad del problema— pues ¿cómo podemos saber si se ha comprendido o no una frase[2]? ¿Cuáles son los mecanismos de los que se vale cada individuo para comprender una frase? Por si fuera poco, cabe preguntarnos ¿podemos acceder a la intensidad del dolor y de las sensaciones de cada quién?

Como se habrá observado, la cuestión se torna ardua, puesto que sólo nosotros «sabemos de nuestro dolor», otros no pueden —si es eso lo que pretenden— sentir nuestro dolor, aunque pueden entender la expresión de nuestro pensamiento y los gestos que realizamos, pues sólo hay una expresión del dolor que es reemplazado por el grito pero no es el dolor mismo el que expresamos por medio de nuestras palabras. Eso es precisamente lo que caracteriza a las sensaciones y es el hecho de que son intransferibles, solamente el individuo las puede sentir, pues son propias y por ello no se las puede prestar, ni hipotecar dada su naturaleza privada.

---

2 Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1973, pág. 130.

Sin embargo en una obra tardía[3] nos advierte que: «*resulta un tanto extraño que discutamos asuntos de una ciencia, sabiendo que no vamos a practicar dicha ciencia, en este caso de la psicología y que tampoco disponemos de información especial sobre el tipo de cosas que analizaremos. Es por esa razón que surgirán preguntas y perplejidades al tratar con dichos conceptos*».

En cuanto a la naturaleza del misterioso sujeto metafísico, el «yo» cuya referencia obligada es el célebre «yo» cartesiano, no menor será el esfuerzo requerido para comprender y conocer su naturaleza ontológica. Pues bien, tanto el uso y la función que les adscribimos nos permitirán no sólo aceptarlos o rechazarlos, si no que nos permitirán determinar si los usamos correcta o incorrectamente.

Tomasini Bassols en su *Enigmas Filosóficas y Filosofía Wittgensteiniana* sostiene que tanto el Wittgenstein de las *Observaciones Filosóficas* como el de las *Investigaciones Filosóficas* le dedica muchas páginas al tema del «yo» que fue analizado con su aguda perspicacia y riguroso análisis crítico, pues con la destrucción del «yo» —según Tomasini Bassols— se consumó la labor destructiva de una mitología que influyó durante muchos años en la historia de la filosofía. El problema del «yo» radica en la incomprensión de la gramática que utilizamos para referirnos a él. En otros términos el problema surge cuando lo usamos incorrectamente y no nos percatamos de ese error, así lo primero que tenemos que señalar es que el pronombre personal tiene dos usos y desde luego ambos difieren en su función, en un caso lo usamos como «objeto» y en el otro como «sujeto». De modo que podemos decir —y de hecho lo hacemos— «Yo me rompí un diente» o «Yo tengo 60 Kilos», en estos ejemplos podemos preguntarnos a quién se le rompió un diente, o quién tiene 60 kilos, la respuesta hace alusión al pronombre personal, pues es a «mí» al que se le rompió el diente, soy yo quien tiene 60 kilos.

---

[3] Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones de Filosofía de la Psicología*. Madrid: Alianza, 2004, pág. 287.

En el caso del «yo» como objeto podemos distinguir a una persona de otra, en este sentido, el artículo «el» y el pronombre «yo», están en el mismo nivel. De modo que al hablar de mis dientes, por ejemplo, significa que me pertenecen, o sea que este uso implica una pertenencia, esto se muestra claramente cuando advertimos que una cosa es decir «mis dientes» y otra es decir «sus dientes». De modo que la función principal del «yo» como objeto nos permite distinguir a una persona de otra y por eso el artículo «el» y el pronombre personal «yo» están en el mismo nivel. Además al hablar de mis dientes, estoy significando —tal como lo dijimos— que son míos, que son parte de mi cuerpo, y es por eso que también distinguimos entre los cuerpos de cada quién, y por añadidura podemos agregar que cuando el pronombre es usado de ese modo, cabe la posibilidad de equivocarnos en la identificación de una persona. Propongamos un ejemplo un tanto macabro citado por el autor de *Enigmas Filosóficos y Filosofía Wittgensteiniana*, donde sostiene que si hubiera un maquiavélico Doctor en una isla en la que se dedica a coleccionar partes de los cuerpos humanos, con los que realiza sus experimentos, veríamos aterrorizados la confusión que surgiría si cada sujeto reclamara sus miembros amputados ya que en una caja están las orejas, en otra las manos y así con las demás partes. En tal caso, nos veríamos en un gran problema si alguien exclamara: esas son mis orejas o esas son mis manos, puesto que a tales enunciados lo puede hacer cualquier otra persona de las amputadas porque esto significaría que sólo una persona tiene razón, desde luego, los dos reclamantes no tendrían razón, sólo uno de ellos la tendría, pero eso no quita que muchos otros reclamen el par de orejas que creen suyos. El ejemplo pretende mostrar los problemas que causaría el uso del «yo» como objeto.

Vistas esas posibilidades, al usar el «yo» como «objeto» podemos afirmar que tal uso indica propiedad, que permite distinguir una persona de otra, por último, tal uso le da cabida al error tal como lo ilustra el terrorífico ejemplo.

Por el contrario, cuando usamos el «yo» como «sujeto» ocupamos el

centro del lenguaje, es decir, ocupamos una posición privilegiada de la cual nadie puede desplazarnos, es el caso de las proposiciones que indican propiedad e instranferilidad, es el caso de los enunciados como «solo yo sé de mi dolor». Por oposición al uso del «yo» como objeto ahora en es-te caso usado como «sujeto» no indica propiedad alguna, pues en este caso al usar el pronombre como sujeto no tiene sentido hablar de mis dientes. Y es por eso que al usarlo de ese modo no se tiene como objetivo apuntar o señalar a una persona o a un individuo, en última instancia a un «yo», y por eso el pronombre no está en el mismo nivel que el «tu» y el «él».

Cuando digo: «A mí me duele» no señalo a otra persona, porque en otras palabras, no tiene fuerza referencial puesto que su función no es denotar o referir a otros. Como se habrá observado al hacer una comparación entre los dos usos del «yo», (distinción que Wittgenstein realiza en *Los cuadernos azul y marrón)* podemos advertir que lo que cambia es la función que les adscribimos, y si tenemos en cuenta ese dato, podemos usarlos correcta o incorrectamente según sea el caso, de modo que, cuando el pronombre es usado como sujeto, debemos tener en cuenta que no se refiere a una persona, que tampoco tiene propiedad alguna y —lo que nos parece importante— es que en este caso, el error no tiene cabida.

Pero lo notable del caso, y esto debemos destacar, es que en este empleo del pronombre se usan los verbos psicológicos que tienen como nota distintiva la «experiencia inmediata», como ver o tener un dolor, y por lo tanto si proponemos un ejemplo no tan espeluznante como en el caso anterior, el recurrir a criterios no corresponde ya que se torna inútil. Nosotros podemos ver en el espejo —si así lo quisiéramos— para ver el estado de una lesión o una quebradura de algún miembro nuestro, pero no es necesario hacerlo para determinar si tengo dolor, puesto que el espejo sólo refleja un objeto o un cuerpo pero no puede reflejar un dolor, en todo caso refleja meras gesticulaciones. Es por esta razón, que el «yo» usado en este sentido ocupa un rol privilegiado y no puede ser desplazado, eso es justamente lo que indican las proposiciones, tales como «nadie puede sentir mi dolor» o «las sensaciones son intransferibles».

Con respecto a la propiedad como cualidad, tiene sentido la expresión, «Ese es mi diente» si me lo quisieran extraer, pero no lo tiene cuando expreso «Ese es mi dolor». En este caso podemos observar la función diferente de cada «Mi», pues nadie puede prestarme su dolor, ni negociarlo o hipotecarlo. Al expresar apuntándose a uno mismo para indicar que uno mismo es el que tiene dolor, debemos recordar que el señalarse o apuntarse es algo superfluo, pues no hay nadie a quien señalar. No nos hace falta hacerlo porque no hay dudas de quien sea el sujeto que siente el dolor. Dicho en otros términos, el «yo» como sujeto no tiene fuerza referencial, puesto que esa no es su función.

Asistimos de este modo al desvanecimiento del «yo» que se mostró como producto de una ficción o de un mero postulado que permite la auto-referencia.

Bibliografía

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Crítica, 1998.

----- Zettel. México: UNAM, 1979.

----- *Gramática Filosófica*. México: UNAM, 1982.

----- *Observaciones sobre Filosofía de la Psicología.* México: UNAM, 1997.

----- Observaciones Filosóficas. *México: UNAM, 1997.*

----- *Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos, 1968.

Tomasini Bassols, Alejandro. *Enigmas Filosóficos y Filosofía Wittgensteiniana*. México: Interlinea. 1988.

Kenny, Anthony. *Wittgenstein*. Madrid: Ed. Revista de occidente, 1973.

Lenguaje, mundo externo y percepción

Rosas rojas en la oscuridad. Buscando el color Wittgenstein

Yolanda Fernández Acevedo
Universidad Nacional de Salta

En este trabajo examino la fascinación wittgensteiniana por el problema del color, presente en toda su obra, pero expresamente desarrollada en sus *Observaciones sobre los colores*, texto en el que trabaja en los dos últimos años de su vida, y que continúa redactando hasta dos días antes de su muerte. Estas *Observaciones* constituyen un notable ejercicio filosófico que, sobre las obras canónicas de Newton y de Goethe, elabora una discusión propia en la que los términos en los que aparece sustentado el concepto de color aparecen como un poderoso heurístico para delimitar un 'juego de lenguaje' que solicita una perspectiva de análisis conceptual, lógico y gramatical, a fin de esclarecer los innumerables 'usos' que aparecen en la descripción gramatical. Se trata de un proceso de clarificación conceptual que aspira a la disolución del problema, un análisis gramatical en profundidad que intenta mostrar que no hay un concepto 'puro' de color, un criterio reconocido y aceptado que se mantenga independiente del 'uso', del juego, del adiestramiento. Se trata de una búsqueda orientada hacia el análisis lógico-conceptual y terminológico-gramatical de un fenómeno sobre el que la experiencia no puede operar como definitoria, y en la que un ilimitado análisis descarta confusiones y asevera que no existe un concepto de color que resulte ajeno a un 'juego de lenguaje', apelando a la carencia de un 'concepto ideal' por fuera de los juegos del lenguaje.

Desde esta perspectiva lógico-gramatical, se descarta una interpretación meramente psicológica, emparentada con la fisiología o con la física.

Se trata de un proceso de análisis filosófico, una aproximación de delimitación conceptual. Se trata de la tarea propia de la filosofía descubrir cómo el lenguaje aprisiona, condiciona, clasifica, produce adiestramientos derivados de los usos lingüísticos de una cultura, en una 'praxis'que le da sentido (significado por el uso) a las palabras que un determinado juego de lenguaje propone para la 'forma de vida' que responde a la condición del color como intuición primaria. La tarea del filósofo consiste en buscar ese 'nivel profundo' de la gramática que produce una determinación conceptual, sin suponer para ella una justificación mayor que la del uso. La única posibilidad es describir el sentido de una proposición desde su lugar en el 'uso' y en un determinado 'juego de lenguaje': «Este juego se juega», sería la respuesta posible. Por lo tanto, no hay un concepto de qué sea un color, y este sólo estará manifestado por una 'praxis', un juego, una costumbre, un adiestramiento. Concluimos que sólo en este análisis del lenguaje se encuentra el 'color Wittgenstein'.

II

El color desde la perspectiva de Wittgenstein asume una particular importancia, porque se trata claramente de una situación lingüística en la que se articula conceptualmente una región de la experiencia. Se trata de un caso claro de lo que podríamos llamar 'formación de conceptos', ya que organizar una experiencia en formato lingüístico requiere una previa categorización de la realidad. Desconforme Wittgenstein con las dos teorías que parecían disputarse el terreno de una conceptualización sobre el color, está claro que no puede encontrar en una descriptiva física que presupone una objetiva dispersión de la luz, cuya medición aparece ajena a toda construcción de la realidad, como lo dispone Newton. Pero tampoco lo encuentra en Goethe, donde se aprecia una explicación fisiológica y psicológica que parece dar cuenta de una actividad del sujeto en la clasificación y ordenación de las relaciones lenguaje-mundo.

Es conocido que el color aparece en toda teoría de formación de conceptos como testigo incomparable de estas relaciones. La lingüística

cognitiva, desde una fundamentación que proviene de los trabajos de B.L Wohrf, ha tratado de esclarecer una discriminación de factores que conllevan a una particular designación de colores de acuerdo a cuestiones idiosincráticas que vinculan cultura con lenguaje, volviendo relativas las condiciones para un reticulado que pueda extenderse sobre acontecimientos y objetos del mundo, y muy especialmente sobre los términos de color. Estos términos, esta particular relación entre la palabra y la cosa designada, adquieren una dimensión y un espesor filosófico que involucra cuestiones de ontología con la parcelación de sectores de objetos y compromisos lógicos acerca de la forma en que esta discriminación opera sobre lo real e invoca para estos constructos una cierta relatividad que no ofrece consistencia unívoca y universal.

Un análisis somero sobre estas vinculaciones puede establecer que en teorías como el relativismo lingüístico, el color aparece en formaciones de conglomerados terminológicos, que van desde dos designaciones hasta un número que puede llegar a sobrepasar la veintena. La investigación de la teoría de los prototipos de Rosch, que aparece vinculada a estos horizontes, destaca estas conformaciones como una empresa que, desde la indagación psicológica, impone criterios para restablecer las categorías y los conceptos que configuran la red de expresiones lingüísticas que subyacen a una comprensión de la realidad.

Una búsqueda desde las consideraciones históricas acerca del color, vinculada con su aparición en el arte de distintas épocas, como la que realiza M. Brusatin en un texto incomparable y de gran riqueza estética, implica una reconsideración de estos hechos desde una muestra temporal que permite mostrar cambios y modificaciones de la contextura del color como constituyente de visiones parciales del mundo. Lejos de toda pretensión de universalidad, Brusatin exhibe las particularidades de la concepción de color, mostrando casos de 'ceguera' cultural para un determinado color —el azul en el arte griego— o la no discriminación de parcelas importantes del espectro lumínico. Esta conformación 'histórica' del color examina, justamente, la versatilidad de las formaciones conceptuales y

su construcción diferenciada de acuerdo a parámetros de comprensión no unívocos.

G. Leech, en su *Semántica*, pregunta acerca de la posibilidad de aplicar el mismo análisis semántico a todas las lenguas naturales. La indagación se instala sobre hasta qué punto las reglas y categorías del significado aparecen como propias de algo que pueda llamarse 'el lenguaje'. Desde Chomsky, su propuesta parte de los universales formales y universales sustantivos, preguntándose hasta qué punto es posible asociar universales formales con 'reglas universales de estructura lógica' y los sustantivos con 'categorías universales del contenido conceptual'. Uno de los casos testigos que invoca —junto a la semántica del parentesco— es la terminología de color. Su teoría se sustenta en los estudios de Berlin y Kay, basados en la comparación de un centenar de lenguas. En este caso, se abona a la teoría universalista, ya que estos investigadores acuerdan con lo que llaman 'categorías básicas' que presiden 'conglomerados' en la designación de color.

Una vinculación interesante es la de estos emprendimientos teóricos con las indagaciones de L.Vygostky, que sorprende con ciertas similitudes a las preocupaciones wittgensteinianas en la relación pensamiento-lenguaje, y en la función de categorización y conceptualización de los lenguajes ordinarios.

En la lingüística cognitiva, en gran parte heredera de esta tradición, los sistemas categoriales humanos son estudiados en tanto cognición, mundo y lenguaje, motivan aspectos de la estructura sintáctica. En esta lingüística cognitiva, el foco estaría colocado en la función y el uso, que construirían significados, en una formulación alejada de modelos basados en la 'competencia'.

Justamente estos trabajos se fundan sobre la construcción de conceptos de 'color'. Los límites 'difusos' de estos conceptos, se vinculan a las apreciaciones wittgensteinianas sobre 'parecidos de familia', en donde las categorías no se expresan como discretas y absolutas, sino como difusas y contingentes.

III

Este largo 'excursus' bien puede servir de marco a una mejor lectura de los propósitos wittgensteinianos en *Observaciones sobre los colores*. Si bien, como se sabe, Wittgenstein trató el tema del color en toda su obra, es en estas *Observaciones* donde va a explorar esta cuestión en forma casi excluyente. Conviene recordar que desde el *Tractatus*, la preocupación está presente y usa el color como referente para discusiones acerca de los objetos y de las condiciones de la contradicción. Pero es desde los *Cuadernos azul y marrón* donde aparece, junto a la noción de uso, un nuevo tipo de preocupación, que se instala en *Gramática filosófica* y en las *Investigaciones filosóficas* de una manera casi permanente.

En las *Observaciones* aparece desde el comienzo mismo de estas notas, la necesidad de situar la cuestión desde la perspectiva de un 'juego de lenguaje'. Este lugar implica la consideración de los términos de color como una manera de insertarse en un 'juego' que consiste en denominar, a partir de impresiones 'fenomenológicas' (recordar la descalificación de este encuadre por el propio Wittgenstein, y, a la vez, la consecuencia de que no se puede dejar de admitir ese tipo de acercamiento) diferentes parcelas de la realidad. El juego reconsidera las relaciones lenguaje-mundo. Se trata de enmarcar la posibilidad de, a partir del 'uso ordinario' del lenguaje, efectuar una construcción que pueda llegar a 'enseñar' algo acerca del modo de usar una palabra. Pero también ¿aprender el uso correcto no sería construir un 'uso ideal'? Esta pregunta, que Wittgenstein asocia a reflexiones de Lichtenberg acerca de que pocos han visto alguna vez el blanco puro, le lleva a suponer que sería posible suponer que la mayoría de la gente usó la palabra en forma equivocada. Y ¿cómo se construiría entonces el uso correcto? En el parágrafo 1, 3 y 4 de la parte I, podríamos entender que se está precisando por donde deberíamos encarrilar la discusión: juego de lenguaje, uso, construcción. Aprender cómo se usa una palabra implica, desde esta perspectiva, un proceso de construcción en el que se expresa una relación enseñanza-aprendizaje. Es ésta una manera de colocar el uso ordinario en el derrotero de la formación de conceptos.

De la manera en que este uso lingüístico es interpelado para nominar la realidad, aparece la cuestión de la categorización y conceptualización del mundo. El concepto de color aparece aquí enfrentado a la peculiaridad de que se podrían tener conceptos de colores mezclados, o colores intermedios, aun si nunca se los hubiera visto. También es posible suponer que gente ‘ciega al color’ tuviera conceptos diferentes. O que determinada tribu apreciara los colores en conceptos diferentes a los nuestros. La reflexión de Wittgenstein es aquí muy sutil y muestra las dificultades y compromisos a que se acercaría una teoría sobre el color. Vale decir que no es esto lo que trata de establecer Wittgenstein. No hay una teoría, hay ‘criterios’ que aparecen aceptados en forma común. Por eso insiste en que ni Newton ni Goethe pueden dar una ‘teoría’. Ni la psicología ni la fisiología pueden brindarla: se trata de establecer la lógica de los conceptos de color. La ‘regla’ para determinar el color parece estar del lado de una ‘geometría,’ de un ‘constructo’, de la que debería hacerse cargo la lógica. La queja de Wittgenstein es que a menudo se usan oraciones que están en el límite, en la frontera, entre la lógica y lo empírico. Pero lo que distingue a una proposición lógica de una proposición sobre la experiencia, es sobre todo el ‘empleo’, el ‘uso’. El caso de que se pueda concebir un color que no exista, pertenece a la lógica, y no a la física o a la psicología. Incluso un análisis fenomenológico, como el que proponía Goethe, no es otra cosa que un análisis de conceptos, y no puede ni corroborar, ni contradecir a la física. Por eso habla Wittgenstein de una ‘matemática’ del color. La cuestión es dónde se separan aquí las proposiciones lógicas de las empíricas. La respuesta está, o es posible señalar en esa dirección, en la forma como ‘aprendemos’ los conceptos de color. ¿Cómo aprende un niño los nombres de los colores? En primer lugar, no hay que proceder por una simplificación prematura como la que realiza la lógica. En segundo lugar, no hay un ‘concepto ideal’ de color. Hay ‘criterios’ que ayudan a localizar lo que es un color. ¿Qué significa ‘rojo’, ‘azul’, ‘amarillo’? Podemos señalar esos colores. La ostensión puede ayudar. Pero lo que establece la categoría de color es de orden lógico. Se trata de ‘reglas’

que están implícitas en el juego de lenguaje que jugamos cuando realizamos denominaciones de color. Se trata de constructos que no dependen de la física o de la psicología —y esta es la forma original en que Wittgenstein soluciona el problema de las diferentes tribus que ven diferentes colores, o de los 'ciegos al color'—. Hay reglas, hay criterios que legitiman este uso del lenguaje. Una 'historia natural' de los colores, dice Wittgenstein, constaría sólo de proposiciones temporales, pero no podría hablar de la 'naturaleza' de los colores.

IV

Para concluir, el análisis wittgensteiniano de los colores sitúa la problemática lejos de Newton y de Goethe. No hay una física ni una psicología que pueda dar cuenta de los colores. Las palabras que designan color son constructos lógicos que categorizan, parcelan, clasifican, establecen distinciones y que proceden de una lógica de los conceptos que se aprende al aprender las denominaciones de color. Son conceptos que, a partir de un uso cotidiano, ordinario, elaboran una red de geometrías que particulariza regiones del mundo, que aprisiona y organiza distinciones, pero que no dejan de constituir territorios difusos, en los que 'parecidos de familia' acompañan a la comprensión de términos que procuran un reticulado del mundo.

El 'color Wittgenstein' no es así otra cosa que un constructo lógico, un armazón categorial, una forma de entender las complejas relaciones del lenguaje en tanto organizador y clasificador del mundo.

Para terminar, conviene citar a Wittgenstein. En *Zettel*, parágrafo 250, se pregunta: «¿Son rojas las rosas en la oscuridad?». La respuesta es: «Se pueden pensar como rojas las rosas en la oscuridad.»

Bibliografía

Brusatin, M. (1983) *Storideicolori*. Einaudi. Turín. *Historia de los colores*. Barcelona: Paidós Estética, 1987.

Cuenca, M.J. y Hilferty, J. *Introducción a la lingüística cognitiva*. Barcelona: Ariel Lingüística, 1999.

Leech, G. (1981) *Semantics*. Penguin England. *Semántic*a. Madrid: Alianza universidad, 1985.

Wittgenstein, L. (1977) *Remarks on Colour*, Oxford. *Observaciones sobre colores*. Barcelona: Paidós y UNAM, 1994. (Traducción A. Tomasini Bassols).

Wittgenstein, L. *Zettel*. Londres: B.Blackwell; *Zettel*. México: UNAM, 1979.

La percepción como aspecto en Wittgenstein

ADRIANA MÁRQUEZ
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

Se puede decir que Wittgenstein denomina gramática al análisis de las relaciones entre el lenguaje y la realidad y a través de este análisis busca las reglas que indican cómo las asociaciones de palabras tienen sentido y cómo las palabras significan.

Así es como en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* muestra que el lenguaje no es sólo un fenómeno que sirve para transmitir información sino que él mismo genera información. Con esto quiero sostener que para Wittgenstein las palabras son gestos, como si el lenguaje fuera una sensación más.

Wittgenstein se pregunta ¿por qué el gesto no hablado debería fundamentar al hablado?

Dice Wittgenstein que «podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero ¿esperanzado? El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero ¿puede creer que su dueño vendrá pasado mañana?»[1] La gran pregunta es qué es lo que no puede el perro y cómo lo hago yo. Vamos a ver qué se puede responder a esto.

Puede esperar sólo quien domina el uso de un lenguaje. El fenómeno del esperar es un modo de esta forma de vida. No se puede aplicar un concepto que apunta a un carácter de la escritura humana a seres que no tienen escritura dirá Wittgenstein.

---

1 Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Ed. Crítica, pág. 409

Si decimos por ejemplo: «Cuando escuché esta palabra significó para mi tal cosa», nos referimos a un instante y a un modo de emplear la palabra. Lo que no comprendemos es justamente esa combinación: un instante-una acción-una palabra. No es posible concebir el significado fuera de un contexto. Así, al pronunciar la palabra «ola» podemos advertir su posibilidad como olas del mar, o un saludo. En cada caso la vivencia del significado es distinta. Pero ese algo distinto no lo tenemos fijado como contenido en la conciencia o como una figura, no es algo que se pueda exhibir, sino que ocurre. Veamos esto:

Si yo dijera: El profesor Rojo no es rojo. El primer «Rojo» es un nombre propio y el segundo «rojo» es un nombre común. Si quisiera intercambiar estos términos no sería fácil, tengo que hacer un esfuerzo, pero si así lo hiciera, por un lado, perdería sentido la proposición y, además al pronunciarla nadie se anoticiaría de este cambio. No hay modo de que el significado se exhiba.

Y con respecto a pensar que el significado es una figura: ¿qué hace que mi imagen de él sea una imagen de él?, no es el parecido de la figura. Bien podría yo hacer el dibujo de un rostro con mi mano y me preguntan a quien representa y yo digo «es Andrés», y es mi respuesta la que decide la cuestión, no la imagen. Pero más aún ¿cómo una figura puede representar estas diferencias y las posibilidades? La concepción del significado como contenido de conciencia, la imagen, está lejos de ser clara, aún cuando ha dominado el pensamiento filosófico desde los comienzos de la filosofía moderna. Recordemos que en ella las impresiones de los sentidos visuales se constituyen en paradigma de la experiencia interior y lo que está detrás de la noción de la conciencia como una sucesión de experiencias es la idea de una sucesión de imágenes. El análisis gramatical lleva a Wittgenstein a negar un aspecto clave de lo que consideramos nuestra experiencia, examinando en particular el concepto de la visión.

Entonces se pregunta: ¿qué experimentamos cuando vemos algo? ¿En qué consiste el ver? La respuesta natural sería que consiste en percibir o captar figuras internas creadas en nosotros por objetos del mundo exte-

rior. Podemos señalar algunos problemas en esta teoría. Por ejemplo, el modo en que nuestra mirada recorre una escena puede ser determinante para la impresión que produce en nosotros y este efecto no puede ser capturado en una figura. Hay muchos casos en los que sería imposible captar nuestra experiencia visual en una imagen. Ninguna figura puede aprehender la experiencia de ver un río que corre velozmente, como por ejemplo: la impresión de peligrosidad.

Para clarificar el concepto de «ver», Wittgenstein introduce el tema haciendo notar que si le preguntamos a alguien qué ve, su respuesta puede ser de dos tipos: «veo esto», y da un dibujo, o una descripción. Por otro lado, puede decir «veo un parecido entre esas dos caras», en este caso no hay un dibujo que corresponda a esta igualdad. Como vemos, se puede usar la palabra «ver» de dos maneras distintas y en cada una de ellas lo que es visto, el objeto, pertenece a categorías distintas. El segundo modo es algo paradójico porque alguien puede ver las dos caras y no notar su similitud, luego cuando la notase podría decir que tuvo una nueva experiencia visual y, sin embargo, la fuente de su experiencia visual no ha cambiado. A esta experiencia Wittgenstein la llama «ver un aspecto». ¿Cómo debemos entender este segundo tipo de ver? Es un enunciado sobre la percepción de un aspecto que, aunque tiene la forma de un reporte perceptual, no informa sobre un cambio en el mundo exterior por lo que no es un reporte perceptual sino la expresión de una experiencia. Y ¿cómo está relacionado con el primero? Para responder a esto examina una figura: un cubo. Este puede ser interpretado de distintas maneras: un cubo de vidrio, una caja abierta, un armazón de alambre. Pero, además, podemos decir que lo «vemos» de distinta manera cada vez. Podríamos pensar entonces que la interpretación es una idea más que una percepción y, por lo tanto, la interpretación sería una descripción indirecta de nuestra experiencia. Pero, ¿cuál sería la descripción directa?, no parece que haya alguna. ¿Cómo puede cambiar la experiencia visual de un individuo mientras su objeto permanece el mismo? Estamos tentados a decir que lo que vemos es lo mismo, pero nuestra interpretación de él cambia.

Desafortunadamente esta explicación no funciona si consideramos las figuras reversibles como las que aparecen en los libros de sicología de la Gestalt, pensemos en el caso de la cabeza pato-conejo. Esta figura se puede ver como pato o conejo. Puede ocurrir que alguien siempre vio la figura en su aspecto de conejo, o bien en su aspecto de pato y cuando se le pregunta qué representa, señala, por ejemplo, otros cuadros de conejos, o imita a otros conejos. Lo que nunca dirá es «ahora lo veo como conejo», sino que reporta su percepción de forma normal. La dificultad aparece en alguien que ve ambos. Es tentador pensar que lo que cambia es la interpretación de su experiencia. Pero esto no es así porque la gramática de la palabra «ver como» es distinta de la de «interpretar». Ver una figura en un cierto modo es un estado y tiene una duración. Interpretar es una acción e involucra usar la figura de alguna manera. Por otra parte una interpretación es una hipótesis y puede estar equivocada. En el «ver como» no hay hipótesis y no hay posibilidad de error: «ahora lo estoy viendo como conejo» no hay más posibilidad de error que cuando digo «ahora lo veo rojo». De manera que el «ver como» no es un caso de interpretación. Los enunciados de percepción de aspecto aun cuando tienen la forma de un reporte perceptual, no informan sobre un cambio en el mundo exterior (una diferencia de orden material en el mundo), por lo tanto no es un reporte perceptual empírico, sino la expresión de una experiencia y la experiencia introduce un estado que puede persistir.

Volviendo a la dificultad de captar impresiones como figuras asociando con la percepción como aspecto, se crean problemas similares. Tomemos el caso de la cabeza pato-conejo. En el caso de dos personas que lo ven y uno dice «veo un conejo» y el otro ve un pato. ¿Cómo se pueden representar como figuras internas? Por un lado, estas figuras deben diferir ya que las experiencias son distintas. Por el otro lado, las representaciones deben ser las mismas ya que son copias del mismo objeto. Este problema también surge cuando se produce el cambio de aspecto. La esencia de la percepción como aspecto es que lo que se ve permanece igual mientras que la experiencia visual cambia. Si este cambio correspondiera a una

variación de la imagen interna, en qué consiste.

A partir de esto observamos que la visión no es algo tan directo como la teoría de la figura interna sostiene. Lo que vemos no pertenece a una categoría homogénea sino que implica o requiere diferentes tipos de conceptos, cada uno de los cuales es un objeto de la vista en un sentido levemente distinto. En este sentido los aspectos de un cuadro pertenecen a una categoría distinta a la de colores y formas que constituyen al mismo. La percepción de un aspecto tiene similitudes entonces con la percepción y el pensamiento ya que implica casi «ver» un concepto. Alguien que mira un cuadro intrigante y no es capaz de descubrir lo que representa, ve todo lo que hay para ver; lo que ve de repente cuando la figura cambia no es un detalle escondido del dibujo sino la relación interna entre el dibujo y un objeto particular. Los dos aspectos de la experiencia (la nueva experiencia visual y el pensamiento) no se pueden separar, por lo que el intento de aislar una componente puramente visual de la misma no tiene sentido. El contexto en el cual vemos algo no se puede separar de la experiencia. Así, siguiendo a Paul Johnston, describir una impresión visual significa dar cuenta de lo que vemos y por lo tanto cualquier tipo de diferencia en este dar cuenta podría justificar una diferencia en la experiencia visual. Por esto, cuando se pregunta «¿qué es eso?», esto mismo expresa una experiencia visual particular porque la sorpresa e incertidumbre también forman parte del dar cuenta individual. La percepción como aspecto nos hace abandonar, entonces, la idea de una figura como la mejor representación de nuestra experiencia visual. Pensemos cuando se dibuja un cubo en tres dimensiones, éste no muestra si lo vemos viniendo hacia nosotros o alejándose. No todo se puede transmitir con una figura, se necesitan gestos y palabras.

Ahora podemos ver la conexión entre la percepción como aspecto y el vivir el significado de una palabra. ¿Qué le faltaría, se pregunta Wittgenstein, a quien no vive el significado de una palabra?, sería un ciego para los aspectos.

Stephen Mulhall, uno de los pocos comentadores de esta parte de la filosofía wittgensteiniana, sostiene que la noción de percepción como aspecto capta la naturaleza básica de nuestra relación con el mundo.

Por último, y casi como acotación: sería equivocado pensar que la ciencia puede dar respuestas a los problemas planteados sobre la conciencia y la visión, porque no se trata de una falta de información, sino que no podemos organizar la información disponible. Descubrimientos científicos sobre qué pasa cuando vemos pueden explicar nuestra habilidad visual pero no pueden decirnos nada sobre nuestra experiencia visual. Por ejemplo, del hecho de que nuestra imagen en la retina está invertida no se sigue que lo que vemos esté al revés. Cualquiera sea la mecánica del ojo, nuestra experiencia del mundo es un mundo al derecho. De esta manera el trabajo conceptual (tarea de la filosofía según Wittgenstein) y el científico son distintos.

Bibliografía

Johnston, Paul. *Wittgenstein: Rethinking the Inner.* New York: Routledge, 1993.

Mulhall, Stephen. *On being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects.* London: Routledge, 1990.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Ed. Crítica, 2004.

Pirrón y Wittgenstein: dos modalidades antagónicas de afasia filosófica

JOAQUÍN E. MEABE
Universidad Nacional del Nordeste

Τίμων φησὶ πρω̃τον μὲν ἀφασίαν,
ἔπειτα δ'ἀταραξίαν

Timón según Aristocles,
Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d, 9].

Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen,
nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist

Ludwing Wittgestein, TLP, 6. 54.

La afasia filosófica no ha merecido atención por parte de la literatura y la erudición en la filosofía occidental[1], quizá porque su asunto mismo constituye una negación que ofrece escaso incentivo.

---

[1] Prácticamente no es un asunto tematizado por la erudición filosófica y los diccionarios especializados no lo incluyen. El término mismo, sin embargo, ha sido adoptado por la medicina, la psicología y la lingüística. Vid «La afasia y su historiografía» de Francesc Bujomar Homar en: *Acta Hispanica ad Medicina Scientiarumque Historiam Illustrandam.* Vol. 1, 1981, págs. 131-163. Este artículo se ocupa exclusivamente del síndrome de afasia y acerca de este uso médico señala que la primera referencia del término en ese contexto lo registra Jules Falret que lo incluyó en un trabajo publicado en 1875 en el *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Medicales* dirigido por Dechambre (Bujomar Homar, *op. cit* pág. 134). A propósito de Pirrón lo utiliza en un contexto filosófico Ramón Román Alcalá que incluye el término en su trabajo «El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía» (en *Daimon*, Revista de Filosofía, nº 36, 2005, págs. 35-51); pero este autor no le asigna ningún rasgo y se limita a considerarlo como un mero resultado de la disposición pirrónica. Dice el mismo que «si bien tradicionalmente la afasia está ligada, en la lengua griega, al estado de emoción que anuda nuestra garganta e impide la palabra, en Pirrón adquiere un significado especial y técnico. Es decir, no se trata de «quedar sin palabra» sino de «no

En el conglomerado de disponibilidades especulativas las agendas filosóficas de ordinario no incluyen esa peculiar temática, al parecer introducida por Timón como una consecuencia de una actitud que no sería más que un resultado de las enseñanzas de Pirrón de Elide quien, de acuerdo al testimonio de Aristocles de Mesina que nos ha transmitido Eusebio de Cesarea, sostenía que el conjunto de los objetos materiales (τὰς πράγματά), o si se quiere lo que se nos presenta a nuestra percepción en las sensaciones (τὰς αἰσθήσεις) y opiniones (τὰς δόξας) como lo que es o lo que está o se menciona ante nosotros, viene a ser algo indiferenciado (ἀδιάφορα), inestable (ἀστάθμετα) e indiscernible (ἀνεπίκρυπα).[2]

Lo que de esto se sigue de acuerdo a Timón es, ante todo y en primer lugar (πρῶτον) por cierto (μὲν), la afasia (ἀφασίαν) que debe en-

tener nada que decir sobre las cosas». Es probable que la utilización de este vocablo sea deliberado, pues el hombre no está intranquilo, turbado, y ello le hace perder la palabra, sino que es la falta de perturbación, la tranquilidad a la que llega, la causa de la aparición de la afasia, la suspensión de la palabra lleva a la ataraxia» (Román Alcalá, *op.cit.*, pág. 47). Como se podrá advertir más adelante, en este artículo se sostiene una opinión diferente que considera a la afasia filosófica como una actitud primaria y radical y no una consecuencia o un mero resultado de la disposición de Pirrón. En todo caso la felicidad podrá o no ser la consecuencia de la actitud afásica, al menos si nos atenemos al testimonio de Timón que se examina en detalle.

2 Cito la edición de Eusebio de Cesarea hecha por Edwin Hamilton Gifford (Eusebii Panphili, *Evangelicae Preaparationis*, Oxonii e Typographeo academico [Londini et Novi Eboraci, H. Frowde], vol. 2, 1903, 758d [XIV, 18, d, 2-10]. El texto completo del testimonio de Timón registrado por Aristocles, según Eusebio, es: τὰ μὲν οὖν πραγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσηης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμετα καὶ ἀνεπίκρυπα , διὰ τοῦτο μήτε τας αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀλεθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν , ἀλλ᾽ ἀδοξάστου καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντου εἶναι , περὶ ἑνὸς ἑκάστον λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλων ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν , ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, ἢ οὔτε ἔστιὶν οὔτ᾽οὐκ ἔστιν. Τοῖς μέντοι διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δἀταραξίαν, Αἰνησίδημο δὲ ἡδονήν͂. Traduzco πράγματά como *el conjunto de los objetos* [percibidos o descriptos] porque el genérico *cosas* no existe en la lengua griega. Es además evidente que Timón se refiere a los objetos que se perciben o se describen como lo pone de manifiesto la muy precisa demarcación a la que refiere: *nuestras sensaciones* (τὰς αἰσθήσεις) y *nuestras opiniones* (τὰς δόξας).

tenderse como imposibilidad de pronunciarse sobre aquel conjunto de objetos materiales compuesto por sensaciones y opiniones.[3] Esto, después para el mismo Timón, llevaría a la imperturbabilidad (ἀταραξίαν).[4]

Esta singular modalidad, seguramente vicaria de una extensa y variada tradición de incertidumbre y búsqueda de inteligibilidad del mundo difiere, desde ya, de la suspensión del juicio (ἐποχῆς) tan cara al escepticismo, de manera que conviene separar ambas actitudes que, a veces, se confunden cuando se invoca la autoridad de Enesidemo que, de acuerdo a Diógenes Laercio, habría sostenido que Pirrón filosofaba con arreglo a esa modalidad de ἐποχή.[5]

No hace al caso discutir aquí, de momento, cual era la genuina o fundamental actitud filosófica de Pirrón[6] o la veracidad del juicio de Enesidemo porque sólo vamos a ocuparnos, en este breve trabajo, de la peculiar actitud denominada afasia filosófica, cuya titulación así como el detalle de sus rasgos originarios —procedentes de Timón y extraídos del citado fragmento de Aristocles—, servirán para confrontar aquella singu-

---

3 Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν: Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d, 9], *op. cit*.

4 ἔπειτα δ'ἀταραξίαν: Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d, 9], *op. cit*.

5 DL, IX (XI), 62: Αἰνεσιδεμος δὲ φησι φιλοσοφεῖν μὲν αὐτὸν κατὰ τὸν τῆς ἐποχῆς λόγου.

6 Sobre Pirrón existe una amplia e importante literatura en continuo crecimiento. Fernanda Decleva Caizzi ha editado los testimonios (vid: F. Decleva Caizzi: *Pirrone, Testimonianze*, Nápoles, ed. Bibliopolis, 1981) y M. Di Marco ha editado a Timón (vid: M. Di Marco: *Timone di Fliunte, Silli*, Roma, ed. Ateneo, 1989). En la amplia literatura suele ocupar un lugar destacado el trabajo de Julia Annas y Jonathan Barnes (*The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985), por lo que no deja de llamar la atención que allí la afasia filosófica no figure como tema de agenda. Pareciera que la demarcación de Enesidemo constituye todavía el estándar con arreglo al cual se determinan las actitudes de Pirrón. Quizá el sesgo gnoseológico o epistemológico de la mayor parte de la literatura erudita sea el árbol que se interpone en el inexplorado bosque de Pirrón. En castellano acerca de Pirrón y del escepticismo antiguo se puede consultar María Lorenza Chiesara: *Historia del Escepticismo Griego* (Madrid, Ediciones Siruela, 2007) y Ramón Román Alcalá: *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica* (Córdoba, ed. Berenice, 2007), ambos con abundante bibliografía.

lar modalidad con una de las manifestaciones más inquietantes del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein que, como ya veremos, transita el mismo cauce sirviendo, al mismo tiempo, de indispensable referencia para construir un adecuado y preciso marco a aquel desatendido tema.

Antes de avanzar en la confrontación insinuada conviene precisar el propósito que orientaba la actitud de Pirrón.

De nuevo Timón nos informa, en el testimonio mencionado más arriba, que el que desea conocer (ὁ δὲ γε μαθετὴς) de qué modo se llega a ser feliz (ευδαιμονήσειν) debe atender (βλέπειν) tres asuntos[7]: el primero se refiere a lo que consideramos respecto de la naturaleza de los objetos materiales (τὰς πράγματα), o como ya lo acotábamos, lo que se nos presenta a nuestra percepción en las sensaciones (τὰς αἰσθήσεις) y opiniones (τὰς δόξας).[8]

El segundo asunto hace al necesario lugar que esos mismos objetos materiales ocupan en nuestra disposición[9]; y, finalmente, el tercero se refiere a nuestra interacción con aquellos objetos materiales.[10] Tampoco vamos a detenernos a examinar estos tres condicionamientos a los que habría sujetado Pirrón la posibilidad de alcanzar la felicidad.[11]

Será suficiente, para nuestro propósito, saber que la afasia filosófica se origina en el anhelo de ser feliz y que ese anhelo, en todo caso, aparece

---

7 Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, 6-8], *op. cit.*

8 Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, c8], *op. cit.*

9 Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, c8 –d1], *op. cit.*

10 Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d1-2], *op. cit.*

11 La discusión desplaza una crucial parte del asunto al ámbito de la terminología y al de las equivalencias terminológicas y conceptuales que plantea el testimonio de Aristocles. Como Pirrón, no dejó nada escrito, toda la discusión depende de fuentes secundarias en las que se evidencian notables variaciones en los diversos autores a lo que se debe agregar las complicaciones inevitables que implica el examen del testimonios como el de Cicerón o los complicados desarrollos teóricos de Arcesilao, Carneades, Enesidemo o Sexto Empírico. Si a esto le agregamos la extensa controversia de los eruditos modernos, poca duda cabe de que cualquier discusión acerca de esos tres puntos no puede tratarse como una mera cuestión previa o accesoria.

estrechamente relacionado con el escenario material en el que interactuamos. Y, al menos provisoriamente podríamos sostener, apoyados en Timón y Aristocles (y por cierto en Eusebio), que la afasia filosófica para Pirrón remite a una completa imposibilidad de pronunciarse sobre aquel escenario material.

Esta negación absoluta no involucra el posible juicio sobre el buen o mal comportamiento; y nada en la afasia filosófica demarcada por Timón, y que se registra en el testimonio de Aristocles, implica alguna eventual indiferencia ética. Por otra parte se registran varios testimonios del elevado valor asignado por Pirrón a la virtud.[12]

Si nuestra demarcación que procede de Timón es acertada, la afasia filosófica de Pirrón es una actitud negativa del sujeto respecto a lo que cabe o no decir del mundo en el que se vive. Se trata de una preferencia asumida de manera absoluta.

Simplemente Pirón prefiere el silencio porque este excluye cualquier incertidumbre o sobresalto. No se trata del mundo sino del trato que se tiene con este; y tampoco de lo que se espera de ese mismo mundo sino de lo que se desea para sí mismo.

No se trata, en modo alguno, del conocimiento sino de lo que resulta de su disquisición, de manera que poco tiene que ver aquí la ἐποχή o suspensión del juicio ya que no se está ante una interrupción o una detención ante un obstáculo que impide resolver algo ya iniciado sino, más bien, frente a una precisa determinación de no empezar, de no afrontar o dudar frente a cualquier cosa.

Esta determinación es radical y originaria, de manera que no puede considerarse un resultado porque si así fuere la afasia como tal carecería de sentido. Además hay que tener en cuenta que en el testimonio de Pirrón es *primero, por cierto, la afasia* (πρωⁱτον μὲν ἀφασίαν).[13]

---

[12] Un buen resumen del asunto se puede ver en el libro de Chiesara citado en la nota 5, en particular en las págs. 26-32.

[13] Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d9], *op. cit.* Timón no dice, de

En suma, se trata de no abordar ningún asunto que involucre nuestras sensaciones (τὰς αἰσθήσεις) o nuestras opiniones (τὰς δόξας) pues no se puede confiar en ellas (Διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν) si nos atenemos al testimonio de Timón transmitido por Aristocles.[14]

Si esta era la actitud primaria de Pirrón, poca duda cabe de su fenomenal coherencia cuando examinamos atentamente los escuetos y a veces vacilantes registros conservados de su vida.[15] Sin embargo, sus tributarios escépticos no parecen haber comprendido muy bien su afasia filosófica.[16]

Ahora bien, el margen de incertidumbre que provoca la afasia filosófica de Pirrón, sólo hoy en día encuentra un apropiado escenario de acotamiento en el notable *Tractatus Logico-Philosophicus*[17] de Ludwig

---

acuerdo al texto transmitido por Eusebio, que la afasia se deriva sino que *primero por cierto la afasia* (πρῶτον μεν ἀφασίαν).

14 Vid: Eusebii Panphili, *Evag. Preap.* 758 [XIV, 18, d5], *op. cit.*

15 Del testimonio de Cicerón resultaría, a propósito de la relación del sumo bien (*summum bonum*) con las cosas intermedias, que estas no serían ni buenas ni malas. Y agrega que para Ariston todo eso resultaria algo indiferente que denomina ajdiaforivja. Puntualmente dice *Pyrrho autem es ne sentiré quidem sapientem, quae* ἀπάθεια *nominatur* (vid: Cicerón, *Académicas*, II, 130). Esto significa que para Pirrón el sabio ni siquiera percibe ese aspecto que se denomina ἀπάθεια. Román Alcalá en el artículo citado en la nota 1, certeramente apunta, en esa dirección, que *de haber sobrevivido sólo los pasajes en los que el latino habla de Pirrón, nunca hubiésemos sospechado que fuera un escéptico* (Román Alcalá, *op.cit.*, pág. 37).

16 Chiesara señala que «en la respuesta de Pirrón (T 62 FDC) la mayoría de los estudiosos ha reconocido un tono aseverativo, 'dogmático', difícil de conciliar con el resultado afásico recomendado por Pirrón según el testimonio de Aristocles y más en general con su pesimismo gnoseológico» (vid: M. L. Chiesara, op.cit., pág. 30). La respuesta a la que se refiere Chiesara procede de los *Indalmoi* de Timón donde Pirrón habría sostenido una equiparación entre la verdad y la norma recta en la que coincide la naturaleza divina y el bien. De nuevo el sesgo epistemológico asignado al pensamiento de Pirrón pareciera estar en la base de todas esas dificultades planteadas por los estudiosos. Como Pirrón no ha escrito nada, cualquier controversia tiene que partir del registro de Eusebio contenido en *Evag. Preap.* 758, XIV, 18, c-d, que en la ordenación de Fernanda Decleva Caizzi se identfica como T 53.

17 *Tractatus Logico-Philosophicus* (en adelante TLP) Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922 (edición bilingüe con versión en inglés de C. K. Ogden). Otra edición bilingüe alemán-inglés: Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961 (traducción de D. Pears y B. McGuinness). Versión alemán-castellano: Madrid, ed. Alianza, 1973 (traducción de Enrique Tierno Galván).

Wittgenstein[18] cuya última proposición de claro sesgo pirroniano sostiene que de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.[19] Por cierto, no pretendo hacer de Wittgenstein un pirrónico, aunque bien podría resultar el último pirroniano[20], pues la senda que ha transitado parece cerrar definitivamente la vía de la afasia filosófica al dejar establecido el estatuto estricto de sus límites inherentes y categóricos.

Seguramente en el futuro emergerán nuevas modalidades de afasia filosófica; pero, como tales, sólo podrán desplegar sus particularidades de cara a los extremos absolutos de negatividad y positividad representados por Pirrón y Wittgenstein que examinamos más abajo.

En tanto que Pirrón presenta la negación absoluta que se manifiesta como imposibilidad para cualquier opción acerca de una eventual disquisición sobre el mundo, Wittgenstein fija en el *Tractatus* un tope de certeza demarcado por la lógica.

---

18 No vamos a ocuparnos aquí de las controversias en torno al pensamiento de Wittgenstein. El interesado en esta singular incumbencia que hoy es toda una especialidad puede empezar por consultar el instructivo trabajo de Raimundo Drudis «Las ochocientas tesis y disertaciones sobre Ludwig Wittgenstein. Relación cronológica» (en *Themata, revista de filosofía* (Universidad de Sevilla), nº 36, págs. 265-309) casi con seguridad uno de los registros más completos de trabajos sobre nuestro filósofo que, sin embargo, omite las importantes contribuciones publicadas en el nº 34, año XXI, mayo de 1990, de los *Cuadernos de Filosofía* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que incluye el notable articulo de Roberto Rojo titulado «Ideas de mundo en el *Tractatus*» (Vid: *Cuadernos de Filosofía*, año XXI, nº 34, mayo de 1990, págs. 21-29). El único trabajo del que tengo noticia que se ocupa de la relación de Wittgenstein con Pirron es la disertación de John Jacob Penick titulada *Wittgenstein on sensory pyrrhonism* (Chapel Hill. University of North Carolina at Chape Hill, 1975, 218 págs) que no he podido consultar. Por otra parte, el artículo de Friedemann Pulvermüller y Marcelo L. Berthier titulado «Aphasia therapy on a neuroscience basis», publicado en *Aphasiology*. 2008 June; 22 (6), págs 563–599, sólo se relaciona con el problema médico, psicológico y lingüístico a que se hace mención en la nota 1. Esta es la única referencia que conozco y que vincule la afasia con el pensamiento de Wittgenstein.

19 *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen* (TLP, 7).

20 Para la diferencia entre pirroniano (seguidor o continuador de la senda de Pirrón pero que no tiene conciencia ni le interesa pertenecer a un movimiento filosófico particular) y pirrónico (filósofo adscripto a una tradición unitaria y original que se remonta al escepticismo atribuido a Pirrón) vid: Román Alcala, *op.cit.*, pag. 20.

Esto le impone una singular regresión porque como la lógica llena el mundo[21], la tarea afásica consistirá en una acción disciplinaria para el propio sujeto conforme a la cual no debe este permitirse decir sino aquello que se pueda decir[22], aquello que tenga significado proposicional y que se ajuste a la lógica pues, como la lógica llena el mundo, los límites del mundo son también sus límites.[23]

La afasia filosófica de Wittgenstein es así, en consecuencia, algo extremadamente positivo y el *Tractatus* da un notable ejemplo de esa disciplina: el sujeto debe subirse a lo que tiene significado y, más adelante, debe tirar la escalera después de haber subido.[24]

De allí entonces se sigue que, como sostiene Wittgenstein en el *Tractatus*, «el verdadero método de la filosofía sería propiamente este: no decir nada (*Nichts zu sagen*), sino aquello que se puede decir, es decir, la proposiciones de la ciencia natural —algo que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones».[25]

Desde ya, ese *Nichts zu sagen* o, si se quiere, la afasia filosófica de Wittgenstein, no es previa y negativa sino que constituye un acto positivo de clausura, un *nachdem*; y, si se nos permitiera una metáfora que remite a los procesos judiciales, quizá podríamos decir que para el filósofo austríaco aquella es un estado o término *ad-quem*.

---

21 *Die Logik erfüllt die Welt* (TLP, 5. 61, primer párrafo).

22 *Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht nicht denken können* (TLP, 5. 61 cuarto párrafo).

23 *Die Grenzen meiner Welt* (TLP, 5. 61, primer párrafo).

24 *Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist* (TLP, 6. 54 entre paréntesis)

25 Damos aquí la traducción de Enrique Tierno Galván referenciada en la nota 17. El texto original de Wittgenstein dice: *Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft –also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat– und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wolte, ihn nachzuwissen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat* (TLP, 6. 53)

Roberto Rojo en su artículo sobre las «Ideas de mundo en el *Tractatus*» permite esta interpretación al sostener que el «problema cardinal de la filosofía es la teoría de lo que puede ser dicho y lo que no puede **ser dicho** sino **mostrado**» [26], acerca de lo cual agrega que «podemos decir que un problema cardinal de la filosofía es el del mundo o de la totalidad que solo puede ser mostrado pero nunca expresado por medio de proposiciones.»[27]

El μηδὲ πιστεύειν que se traduce en un silencio negativo y absoluto en Pirrón tiene entonces una contracara extrema y absoluta en el silencio positivo de Wittgenstein, en su *nachdem.*

En ambos casos opera la afasia filosófica como actitud radical y decisiva; y, por cierto, para ambos la felicidad dependerá de esa radical actitud frente al mundo que no es más que el mundo de nuestras sensaciones (τὰς αἰσθήσεις) y de nuestras opiniones (τὰς δόξας), un mundo que inevitablemente tiene que desglosarse como, al parecer, lo hizo Pirrón[28] y como también lo habría hecho Wittgenstein.[29]

---

26 Rojo, *op.cit.*, *Cuadernos de Filosofía*, año XXI, nº 34, mayo de 1990, pág. 28.

27 Rojo, *op.cit.*, págs. 28-29.

28 El testimonio de Cicerón es crucial en este punto, por otra parte tan bien señalado por Román Alcalá, y de cuyo detalle se informa en la nota 15 (vid: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 36, 2005, pág. 37).

29 Rojo señala que hay «tres ideas de mundo en el *Tractatus*: una que corresponde a la totalidad de los hechos —lo que llamaré mundo objetivo o fáctico— y otro vinculado con la vida, los valores, lo estético y lo religioso, al cual me referiré como mundo ético. Por debajo de ellos se insinúa una idea de mundo como tal, una suerte de mundanidad o idea trascendental de mundo nada fácil de asir o caracterizar en plenitud. En el examen de los dos primeros intentaré mostrar que hay, por un lado, notas propias y, por otro, notas aplicables a los dos mundos, aunque en muchos casos no es fácil determinar cuál de las dos ideas está realmente en juego. Y es precisamente esta ambigüedad uno de los indicios de la idea de mundanidad que trasciende por igual el mundo de los hechos y el mundo de los valores» (vid: Rojo, *op.cit.*, págs. 21). Seguramente este fundamental desglose facilitará la solución a las incertidumbres mencionadas en la nota 15, imponiendo a su vez un más que necesario reexamen del escepticismo de Pirrón en el ámbito o, como lo denomina Rojo a propósito del *Tractatus* de Wittgenstein, el mundo de la ética.

Y eventualmente, en cualquier caso, la ἀταραξίαν o imperturbalidad será, o no, una consecuencia o un resultado de aquella actitud radical e inderivable que constituye aquella la afasia filosófica cuya impronta se ofrece como una disciplina básica de cara a la eventual y evanescente posibilidad de llegar a ser feliz (ευδαιμονήσειν).

No voy a abrir juicio sobre estas dos modalidades antagónicas de afasia filosófica pues hace falta, desde ya, una más amplia discusión que nos desplaza a un terreno mucho más arduo en el que la filosofía, como peculiar incumbencia humana, se involucra y demanda un enjuiciamiento que nos lleva fuera o más allá de aquella restrictiva afasia filosófica.

No obstante, sin la previa demarcación temática que remite a la afasia filosófica, cualquier debate en torno a ese último y más arduo problema corre el riesgo de perder esa adecuada perspectiva que, gracias a Wittgenstein, ha permitido componer apropiadamente un estado de cuestión cuya incompleta trama arrastra, en las catacumbas de la erudición, un desatento desdén de más de dos mil años.

Bibliografía

Annas, Julia y Barnes, Jonathan. *The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Chiesara, María Lorenza.*Historia del Escepticismo Griego*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
DeclevaCaizzi, Fernanda.*Pirrone, Testimonianze*. Nápoles:Bibliopolis, 1981.
Di Marco, M.*Timone di Fliunte, Silli*. Roma: Ateneo, 1989.
Drudis,Raimundo.»Las ochocientas tesis y disertaciones sobre Ludwig Wittgenstein. Relación cronológica»,en *Themata,* Universidad de Sevilla, nº 36, págs. 265-309.
EusebiiPanphili.*EvangelicaePreaparationis*. Oxonii e Typographeoacademico [Londini et NoviEboraci, H. Frowde], vol. 2, 1903.
Pulvermüller, Friedemann y Berthier, Marcelo L.»Aphasia therapy on a neuroscience basis», en *Aphasiology*.2008 Junio; 22 (6), págs 563–599.
Rojo Roberto. «Ideas de mundo en el*Tractatus*», en *Cuadernos de Filosofía*, año XXI, nº 34, mayo de 1990, págs. 21-29.
Román Alcalá.*El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica***.** Córdoba: ed. Berenice, 2007.
Román Alcalá, Ramón. «El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía»,en *Daimon*, nº 36, 2005, págs. 35-51.
Wittgenstein, Ludwig. *TractatusLogico-Philosophicus*. Londres:Routledge and Kegan Paul, 1922
Wittgenstein, Ludwig.*TractatusLogico-Philosophicus*.Madrid: Alianza, 1973.

El «problema del mundo externo»: escepticismo, lenguaje y aprendizaje

GUADALUPE REINOSO
Universidad Nacional de Córdoba
CONICET

El escepticismo heredado por vía cartesiana, el así llamado «problema del mundo externo», traza dos grandes interrogantes que el filósofo se propone responder. En primer lugar, si es posible el conocimiento del mundo —es decir, la problemática de la justificación de las creencias—. En segundo lugar, y ante la posibilidad de que el conocimiento no pueda establecerse, surge el cuestionamiento sobre la existencia del mundo. En siglo XX G. E. Moore intenta dar respuesta definitiva a estas problemáticas en diversos textos (1925, 1939) donde sostiene que las dudas y el desafío planteado por el escéptico cartesiano son diariamente resueltos en nuestra vida común. Desde esta óptica, el problema del mundo externo se presenta por una contradicción entre aquello que los filósofos cartesianos ponen en duda o niegan en sus planteos y lo que ordinariamente afirman con total seguridad. Para Moore, el sentido común otorga los elementos necesarios para ofrecer una prueba que destierra definitivamente al escéptico.

En la última compilación de notas escritas por Wittgenstein y publicadas *post mortem* bajo el título *Sobre la Certeza*[1], se revisa críticamente la prueba dada por Moore[2] en el marco de discusión sobre el escepticismo en la que se afirma «sé que aquí hay una mano». Wittgenstein desesti-

---

1 Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1995. En adelante se citará esta obra con las siglas SC seguidas del número de parágrafo entre paréntesis.

2 Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos.* Madrid: Orbis, 1994.

ma la afirmación de conocimiento sobre estos ejemplos. Sin embargo, desde su perspectiva no tiene sentido dudar de las proposiciones que Moore afirma conocer. Su diagnóstico es que existe un mal entendido en nuestra comprensión del uso que hacemos del concepto de conocimiento pues no es posible poner en duda este tipo de afirmaciones como pretende el escéptico, aunque no podamos dar cuenta de sus fundamentos (SC § 166). De esta manera y desde la óptica wittgensteiniana el problema del mundo externo, con el que pretender desafiarnos el escéptico, no tiene cabida pero ofrece razones diferentes a las que esgrime Moore.

Uno de los tópicos examinados por Wittgenstein para desarrollar estas ideas es el del aprendizaje del lenguaje por parte de los niños. No enseñamos a nuestros niños de esta manera: «quizás esta no es una silla», «tal vez esto no es tu dedo», sino que el alumno cree a sus maestros y a sus libros de texto (SC §170, §263). El éxito del aprendizaje depende de que el alumno se inicie en el lenguaje sin dudar porque la enseñanza sólo es posible en un 'contexto de creyentes'.

Nuestro objetivo será analizar en qué medida el ejemplo del aprendizaje «resuelve» o «disuelve» el problema del mundo externo planteado por el escéptico cartesiano.

El aprendizaje como praxis

Dado este marco de discusión, Wittgenstein recurre a la cuestión del aprendizaje (SC §170, 206, 286, 310-5, 449, 450, 472, 476, 477, 480, 527, 538) para mostrar que éste siempre se inicia en un contexto de creyentes. Para Wittgenstein es inconcebible que un niño pueda aprender el significado de palabras oyéndolas sólo en expresiones de incertidumbre (SC §450). Sin embargo, las proposiciones tipo Moore, como la creencia en que existe mi mano, son proposiciones que 'aprendemos' de manera peculiar. No las adquirimos directamente, de manera explícita sino que 'las tragamos'[3] con lo que aprendemos. En la medida que aprendemos

---

3 Kenny, A., (1974) *Wittgenstein*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, pág. 190.

cosas de manera explícita, vamos adquiriendo todo un sistema de creencias de manera no explícita: «aquello de lo que estoy seguro, no lo he aprendido expresamente, sino que lo encuentro más tarde (...) nadie me ha enseñado, por ejemplo, que mis dos manos no desaparezcan cuando no las estoy mirando» (SC §152, §153). No son como los axiomas de un sistema los que se aprenden, los niños no los aprenden (SC §476): las tragan, por así decir, con lo que aprenden (SC §143). La idea sugerida es que al aprender cuestiones particulares, como el concepto de rojo, adquirimos también todo un «sistema» de creencias donde tiene sentido lo que se nos enseña. Cuando aprendemos la palabra «rojo», aprendemos implícitamente que existen objetos rojos.

Esta perspectiva del aprendizaje del lenguaje sintoniza con la crítica a la definición ostensiva realizada por Wittgenstein en textos anteriores —en especial la *Gramática Filosófica*— donde afirmaba que para comprender esta clase de definiciones uno debe ser competente en el funcionamiento del lenguaje: sólo quien ya sabe lo que son los colores puede entender una definición ostensiva de «rojo»[4]. Esto significa, por otra parte, que la definición ostensiva no fija las reglas de uso sino que para su correcto funcionamiento las presupone. Es decir, la comprensión de una definición depende de un contexto de uso ya adquirido. No obstante, Wittgenstein no desestima el papel de la ostensión en el proceso de aprendizaje de palabras. Pero debe ser interpretada en relación a una noción de aprendizaje como entrenamiento en los usos y no a la tradicional idea de fijación de la referencia. Siguiendo a Tomasini Bassols: «las definiciones no conectan lenguaje y mundo, sino que se realizan 'en' un lenguaje»[5]. De esta manera lo que determina el significado no es el objeto denotado, ni ningún proceso interno del sujeto (estados mentales), sino los contextos de uso. El significado se explica por elementos externos —y por lo

---

4 Tomasini Bassols, A.. *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas.* Barcelona: Plaza y Valdes Editores, 2005, pág. 66 .

5 Tomasini Bassols, A. *Op. cit.*, pág. 68.

tanto públicos— pertenecientes a una práctica social, esto es, dentro de un contexto más amplio de actividades lingüísticas y no lingüísticas. Este punto es significativo ya que permite conectar la idea de que el lenguaje se constituye sobre una base de prácticas comunes regladas pero que se encuentran, al mismo tiempo, al nivel de las reacciones espontáneas. Esto apunta a entender que las reacciones, base de las prácticas, al ser descriptas como espontáneas —en el sentido de arbitrarias— no pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas. Pero una vez establecidas son las condiciones que permiten introducir los criterios de corrección de los diversos usos lingüísticos que se establecen.

Las reflexiones sobre la adquisición del lenguaje realizadas por Wittgenstein iluminan la discusión con el escéptico, según entendemos, en al menos dos niveles. Por un lado, muestran que la incorporación del lenguaje se da en circunstancias que inicialmente no son confusas o ni dubitativas, se dan en un marco de estabilidad en las prácticas. Y por otro, que dicha estabilidad o seguridad depende de los modos de vida que no pueden ser evaluados como verdaderos ni falsos. La incorporación de este aspecto «práctico» en la comprensión de la adquisición del lenguaje y las creencias le permite a Wittgenstein trazar una distinción que rompe con el esquema propuesto por el escéptico y es la que realiza entre los conceptos de conocimiento y certeza.

La certeza como praxis

Tradicionalmente, máxime a partir de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes[6], el problema del conocimiento y la justificación de las creencias han sido interpretados bajo el *paradigma de la certeza*. En dicho paradigma la certeza se establece como un «objeto de la teoría», ligado inseparablemente a la fundamentación, donde es posible determinar un punto de vista epistémico correcto[7]. De esta manera la certeza es concebi-

---

[6] Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos.* Madrid: Gredos, 1997.

[7] Cf. Williams, M. *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, New Jersey (Estados Unidos): Princeton University, 1996.

da como un grado de conocimiento que constituye la base indubitable y verdadera para todo conocimiento posible. Parte de la estrategia que plantea Wittgenstein, radica en distinguir el concepto de conocimiento del de certeza como pertenecientes a dos categorías lógicas diferentes. Ésta es la distinción que le permite negar que las proposiciones de Moore sean ejemplos de conocimiento aunque no podamos dudar de ellas. El tipo de certeza que entrañan no es del tipo epistémico o de contenido cognitivo sino que refiere al tipo de seguridad no reflexiva que revisten nuestras prácticas más ordinarias mostrando que estas prácticas y el conjunto de creencias que las acompañan fijan un tipo de certeza que constituye nuestro «marco de referencia», la base práctica que damos por sentado para desarrollar nuestras actividades, incluida la reflexión teórica. Cuando Wittgenstein utiliza el concepto de *certeza* (*Sicherheit*) para referirse a nuestra actitud frente a nuestras creencias más básicas, debe ser comprendido en este sentido no epistémico.

Cabe aclarar que cuando distinguimos las creencias básicas o del sentido común no le atribuimos a Wittgenstein la designación de un criterio fijo para la realización de tal distinción. La diferenciación que puede establecerse entre tipos de creencias, las más básicas o «fundamentales» y las periféricas se da a partir del papel que cumplen en nuestro entramado de creencias y prácticas. Wittgenstein escribe: «no aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo descubrirlas posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinando por el movimiento en torno a él» (§ 152). De esta manera debe comprenderse que dicha función no se establece por un fundamento epistémico determinado de una vez para siempre sino que puede variar con el tiempo. No obstante, algunos autores, entre ellos Fogelin[8], encuentran que la apelación a la *praxis* (las prác-

[8] Fogelin, R. J. *Pyrrhonian reflection on Knowledge and justification*, Oxford: Oxford press, 1994.

ticas, el actuar, el hacer) puede derivar en un nuevo tipo de fundamentación alternativa superadora de las teorías fundacionalistas racionales de herencia moderna. A modo de cierre analizaremos este punto.

La praxis, ¿una alternativa justificacionista?

Según Fogelin, en el marco de discusión sobre el problema del mundo externo planteado por Descartes, es innegable que Wittgenstein critica un tipo de filosofía que se autoproclama como creadora de una teoría que responde al desafío: el fundacionismo. Pero en su tratamiento general del escepticismo parece dejar espacio para otro tipo de teorías justificacionistas alternativas como el coherentismo (holismo) o el contextualismo. Fogelin se pregunta: «¿es la referencia a la acción sólo una *descripción* de cómo los juegos de lenguaje son empleados, o el recurso a la acción de alguna manera supone y proporciona un terreno justificatorio en el sentido de una reivindicación para estos juegos de lenguaje?»[9]. Para Fogelin, Wittgenstein desarrolla la segunda variante por lo que parece que simplemente se critica el tipo de respuesta que se le ha dado al problema de escepticismo reemplazando una teoría de la justificación por otra mejorada.

Brevemente en el caso de las notas de *Sobre la Certeza*, la acción se postula como parte de una teoría justificacionista en la medida en que se sostiene que nuestros juegos de lenguaje tienen un fundamento (una base) que los protege contra el desafío del escéptico, la fundamentación, sin embargo, no es intelectual, sino práctica. En algunos parágrafos (SC: §204; §342; §402) enfatiza con mucha claridad la supremacía de la acción sobre el pensamiento y es aquí donde Fogelin encuentra los elementos para postular en Wittgenstein un novedosa teoría de la justificación.

Desde nuestra lectura, plantear el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein en estos términos es no comprender su actitud anti-metafísica, que busca mostrar, a través de un explícito tratamiento «terapéutico»

---

9 Fogelin, R. *Ibídem*, pág. 218.

de los «clásicos» problemas de la filosofía, cómo ciertas preguntas son el producto de un malentendido lingüístico. *Sobre la Certeza*, debe leerse como un texto donde permanece el espíritu wittgensteniano de romper con la teorización epistemológica, en lugar de tomar una posición dentro de ella. El objetivo de Wittgenstein no es responder al desafío escéptico planteado por Descartes sino más bien incitarnos a renunciar al modelo epistemológico que presupone y enmarca el desafío cartesiano.
Asumida esta perspectiva, la apelación por parte de Wittgenstein a lo práctico no configura la postulación de una teoría de la justificación que se esgrime como respuesta definitiva frente al escéptico. Reside más bien en un elemento que permite la disolución del desafío que presenta el escepticismo moderno a través de un llamado de atención a los filósofos que «embrujados» por ciertos usos del lenguaje se apartan de nuestras prácticas ordinarias en su intento por evaluarlas. Wittgenstein considera que el «regreso» a los usos comunes es lo que permite desmontar el problema del mundo externo: «es una cuestión de tratar de reorientarse a sí mismo en relación a lo que uno ya da por entendido en la práctica, por el solo hecho de ser un usuario del lenguaje, un ser humano»[10].

La designada *praxis* permite resituar las problemáticas del sentido común, del conocimiento, la certeza, de la enseñanza y del aprendizaje del lenguaje y de nuestras creencias básicas en un marco que no exige se dé primero una teoría de la justificación para dar cuenta de nuestras prácticas. El análisis que desarrolla Wittgenstein a diferencia del que despliega Moore no intenta establecerse como una *prueba*. Expresa una re-descripción de nuestros conceptos epistémicos comunes que al despojarlos de su carga cognitiva innova en la mirada sobre las creencias más básicas y sobre el paradigma de la certeza con el que habitualmente los filósofos han querido valorarlas.

---

[10] Crary, A. «Wittgenstein and Ethics: A Discussion with Reference to *On Certainty*», en Moyal-Sharrock, D., Brenner, W. H., (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Basingstoke (Inglaterra): Palgrave, 2007, pág. 315.

Bibliografía

Crary, A. «Wittgenstein and Ethics. A Discussion with Reference to *On Certainty*», en Moyal-Sharrock, D., Brenner, W. H. (eds.) *Readings of Wittgenstein's On Certainty.* Basingstoke: Palgrave, 2007.

Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos.* Madrid: Gredos, 1997.

Fogelin, R. J. *Pyrrhonian reflection on Knowledge and justification*. Oxford: Oxford press, 1994.

Kenny, A. *Wittgenstein.* Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos.* Madrid: Orbis, 1984.

Tomasini Bassols, A. *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas.* Barcelona: Plaza y Valdés Editores, 2005.

Williams, M. *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism.* New Jersey Estados Unidos: Princeton University, 1996.

Wittgenstein, L. *Sobre la certeza.* Barcelona: Gedisa, 1995.

Lenguaje, mundo y límite

Los límites del lenguaje como límites del mundo

CRISTINA BOSSO
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

No habrá nunca una puerta. Estás adentro
Y el alcázar abarca el universo
Y no tiene anverso ni reverso
Ni externo muro ni secreto centro.
J.L. Borges, «Laberinto.»

I. Introducción

Si el lenguaje atraviesa nuestra relación con el mundo, con los otros, con nosotros, si el mundo humano es un mundo configurado lingüísticamente, cabe preguntarnos, entonces, por los límites del lenguaje, ya que estos son, también, los límites de nuestro mundo. Esta idea aparece claramente planteada en el *Tractatus Logico-Philosophicus, y* resulta especialmente interesante, ya que coloca en el centro de la escena filosófica la reflexión sobre la relación lenguaje/mundo.

Podemos decir que la idea de **límite** atraviesa la trama del pensamiento de Wittgenstein: punto de partida de un riguroso planteo teórico en su primer trabajo, retorna recurrentemente a ella a lo largo de toda su obra. La pregunta por el límite lo asedia: quiere demarcar límites para el lenguaje y el pensamiento, entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse, entre sentido y sinsentido.

Al despojado lenguaje del *Tractatus* lo sucede uno sustancialmente diferente, que no duda en echar mano de imágenes; el límite se muestra,

así, en ocasiones desde metáforas tomadas de la naturaleza, como la roca dura en *Investigaciones Filosóficas* o las márgenes del río en *Sobre la certeza*, bajo la forma de prisiones, como la botella cazamoscas o las rejas contra las que arremetemos en la *Conferencia de ética*.

Proponemos en este trabajo abordar la idea de lenguaje como límite desde el pensamiento de Wittgenstein para mostrar la riqueza de matices que nos ofrece a la hora de pensar nuestra relación con el mundo.

II. La lógica como límite.

El objetivo principal del *Tractatus*, como Wittgenstein mismo lo afirma, consiste en trazar límites al pensamiento desde el lenguaje, esto es, delimitar el espacio de lo que se puede decir con sentido.[1]

Estos límites están claramente demarcados desde dos direcciones: por un lado, una proposición sólo tiene significado cuando se refiere a un hecho de naturaleza física, cuando podemos establecer una correlación entre lenguaje y mundo. Wittgenstein asume que la función esencial del lenguaje consiste en representar o describir el mundo. Si los objetos no existieran, las proposiciones elementales consistirían en términos sin referencia y no tendrían sentido. En consecuencia podemos sostener, con Fann, que en este aspecto Wittgenstein comparte la creencia de los filósofos tradicionales de que el significado de un nombre es el objeto que denota.[2]

Sin embargo, es la lógica la que le permite trazar nítidamente los límites del lenguaje: los límites de la lógica conforman los límites del lenguaje y también los límites del mundo. El lenguaje puede representar al mundo porque ambos comparten una estructura en común: la forma

---

1 «Este libro quiere trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos... Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje, y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido.» *Tractatus Logico Philosophicus,* Editorial Tecnos, España, 2003, Prólogo.

2 K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein,* Editorial Alianza, España, 1981, pág. 31.

lógica. La correspondencia, en este caso, no es entre objeto/nombre sino entre la estructura de los hechos y la estructura lógica.

Lenguaje, lógica y mundo están indisolublemente articulados entre sí de modo tal que podemos conocer la estructura de uno si conocemos la estructura del otro; significativamente, en *Notebooks* Wittgenstein afirma que su trabajo va de la fundamentación de la lógica a la naturaleza del mundo.

Como podemos ver, nos encontramos con una noción fuerte de límite, que reduce la esfera de lo expresable al estrecho marco de la lógica. Esta constituye un límite absoluto, que recorta nítidamente el espacio del sentido. Las proposiciones de la ética, la metafísica y de la filosofía en general son sinsentidos a causa de su pretensión de trascender los límites del lenguaje, y por lo tanto, del mundo. Sus afirmaciones carecen de significado, son intentos de decir lo que no puede ser dicho porque no pueden ser comparadas con la realidad; carecen de valor de verdad. Pretenden hablar de algo que no está en el mundo; son intentos de decir algo que está más allá de los límites del lenguaje. Pero este recorte deja fuera lo verdaderamente importante: el sentido está fuera del mundo; no podemos, por lo tanto, hablar de él. En aras de la claridad y el rigor ha reducido el espacio de lo pensable.

Rígidamente encorsetado, al lenguaje se le escapan amplias facetas de lo humano; la ética, la estética, la religión, se recluyen al espacio de lo indecible. Este recorte impuesto por él mismo lo atormenta; la lógica tiene poco que decir sobre las cuestiones que verdaderamente nos importan. Recordemos que él mismo afirma que la parte más importante de este libro es, justamente, la no dicha. Lo que puede decirse son las proposiciones de la ciencia natural (*T*, 5.53); y, como él mismo afirma, aunque se hubiera dado respuesta a todas las cuestiones científicas posibles, los problemas de la vida quedarían intactos. (*T*, 6.52) Esto da cuenta de que poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas; hay un ámbito de lo inexpresable, que sólo puede mostrarse. El problema de la vida no puede ser penetrado.

Aunque pretenda hacerlo, Wittgenstein no puede liberarse de la pregunta por el sentido de la existencia; una actitud mística se cuela como buscando remedio para la angustia que le produce. Tal vez por esto, como dice Fann, en el *Tractatus* conviven un lógico y un místico: el primero recorta el ámbito de lo expresable y más allá de ello ordena callar; el segundo alude a lo inexpresable, aún a riesgo de que sus expresiones carezcan de sentido.

El posterior desarrollo de su pensamiento le permitirá superar esta dicotomía. En *Investigaciones Filosóficas* ambos personajes, el místico y el lógico, han desaparecido; Wittgenstein no habla ya desde la lógica: su pureza, que constituía el modelo ideal del lenguaje en el *Tractatus*, se convierte en una *aberración intemporal e inespacial* (*IF &* 108). La lógica es sólo un modelo, un terreno helado donde falta la fricción, y por lo tanto, tiene un campo muy limitado de aplicación; no nos permite avanzar. Su pureza cristalina es una exigencia y no un resultado, es *un prejuicio* que imponemos a nuestra mirada del mundo y no el ideal que debe orientar nuestra búsqueda. Ahora centra su mirada en el lenguaje cotidiano, le interesa indagar sobre el lenguaje en funcionamiento, que se mueve en terreno enmarañado, dando lugar a una propuesta más amplia, que permite mostrar al lenguaje en su auténtica complejidad.

La lógica no demarca ahora los límites del lenguaje; es sólo un juego de lenguaje más, a la par de los otros. El lenguaje no es la unidad que había concebido antes: lo imagina ahora fragmentado en innumerables juegos, cada uno con sus reglas propias, que trascienden con creces los restringidos límites de la lógica. Las jugadas que ella prohíbe pueden practicarse lícitamente en el marco de otros juegos. Conjura así la barrera de silencio impuesta en el *Tractatus*. El ámbito del sentido se ha ensanchado. Otros lenguajes permiten transgredir los límites antes impuestos; en ellos resulta posible expresar aquello que estaba vedado y condenado al silencio. Para Javier Sádaba[3] «Lo que antes era silencio místico ahora es

[3] Javier Sádaba. «Lo místico en Wittgenstein», en *El filosofar hoy. Bs. As.*: Ed. Biblos, 2003, pag. 55.

metáfora religiosa. Lejos, en un caso como en el otro, de los contenidos de la ciencia. Antes el límite no se decía. Ahora se dirá con el lenguaje de la metáfora o la poesía». En su nuevo método, Wittgenstein ha encontrado su propia terapia; ahora se puede hablar de lo que antes estaba vedado.

Esta idea presenta interesantes consecuencias: la estética, la ética, la religión, antes concebidos como reductos de lo inexpresable, pueden ser pensados ahora como juegos de lenguaje, cada uno con sus reglas propias, en los cuales los significados se encuentran intrínsecamente ligados a una forma de vida en particular, que permiten mostrar diferentes facetas de lo humano, diferentes modos de relacionarse con el mundo que no son excluyentes entre sí. Así puede convivir el lenguaje de la ciencia, que exige rigurosa coherencia lógica y verificación empírica, con el lenguaje de la religión, que autoriza a creer sin necesidad de buscar fundamentos. El lenguaje amplía sus márgenes para dar cuenta de otras actitudes expresivas de los seres humanos.

Podemos decir que los juegos de lenguaje constituyen límites *internos* desde donde determinar el sentido. Cabe preguntarnos a partir de aquí si es posible establecer un límite *externo* para el lenguaje, desde donde demarcar un ámbito de sentido.

III. La praxis como límite

A pesar de haber abandonado la idea de la lógica como límite del lenguaje y del mundo, Wittgenstein continúa interesado en trazar los límites del sentido, entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse. Y esta clarificación lingüística sigue siendo, para él, la tarea de la filosofía. Así dice en *Investigaciones Filosóficas*: «Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje». *(IF & 119)*

¿Cuál es en este caso el límite del lenguaje? Podemos decir que el mundo ocupa ahora el lugar que ocupaba anteriormente la lógica: es el

límite del sentido, el fundamento por el cual ya no podemos preguntar. En *Observaciones Filosóficas* encontramos argumentos a favor de esta idea: Allí el mundo aparece como lo incuestionable e indubitable. Dice Wittgenstein: «Ya no puedo dudar de él, después de él ya no puedo preguntar puesto que es aquello que posibilita la pregunta. No se puede preguntar por lo primero, por lo que posibilita la pregunta. Y también: «Todo aquello sobre lo que podemos decir algo se encuentra en el mundo, pertenece al mundo. El lenguaje no puede, en absoluto, significar algo diferente al mundo.» [4]

Claramente, en este caso los límites del lenguaje coinciden con los del mundo.

¿Nos enfrentamos nuevamente con un límite absoluto? Creo que no; tenemos que tener en cuenta algunos elementos.

Retomemos la relación lenguaje/mundo desde el planteo que se hace en *Sobre la Certeza*. Allí la imagen del mundo constituye el trasfondo que nos viene dado, que nos permite distinguir lo verdadero de lo falso. Las proposiciones que describen esta imagen, dice, podrían pertenecer a una suerte de mitología; su función es semejante a las reglas del juego.[5] Probablemente Wittgenstein llama «mitología» a aquello que no puede ser puesto en duda, a aquello sobre lo que no se puede preguntar, al fundamento de los fundamentos, el punto donde parar para evitar un regreso al infinito.

Lo interesante es que en este caso estamos frente a una idea dinámica de fundamento: no se trata de un fundamento absoluto, sino una base provisoria donde se asienta una concepción del mundo; esta puede cambiar con el tiempo, puede ser cuestionada en otro momento. Algunas proposiciones que describen esa imagen del mundo se solidifican, en tanto otras fluyen, y esa relación cambia con el tiempo. «La mitología puede

---

4 Gerd Brand. *Los textos fundamentales de Wittgenstein.* España: Editorial Alianza, 1981, pág. 29.

5 Wittgenstein. *Sobre la Certeza.* España: Editorial Gedisa, 1979, & *94 - 95.*

convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse», dice. [6]

Podemos pensar, entonces, que el límite no es el mundo empírico sino la descripción del mundo que hacemos desde el lenguaje: el límite es el mundo interpretado por el hombre. Podemos decir que el mundo humano no es el natural sino el mundo configurado lingüísticamente. El límite y el fundamento de nuestro lenguaje están en una forma de interpretar el mundo, en una forma de vida.

Recordemos que al proponer la idea del significado como uso el único fundamento que reconoce es la praxis, el conjunto de reglas que se asientan en las prácticas de una sociedad. En última instancia, el límite del significado está en la acción humana; su fundamento se arraiga en una forma de vida, en la roca dura de la vida en sociedad, en la constatación del modo como suceden las cosas. Dice: «Si he agotado los fundamentos, he llegado a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy inclinado a decir «así simplemente es como actúo.» (*IF* & 217) Esto nos muestra que no hay un basamento más profundo que la convención o la condición humana para generar reglas de juego. La praxis es el fundamento y el límite del significado.

Para Hans Lenk podríamos incluso modificar un poco esta figura: propone reemplazar la roca dura del símil por tierra endurecida, en la cual también podemos seguir cavando, aunque con mayor dificultad; esto permite mostrar que existe la posibilidad de reinterpretar, también, nuestras propias costumbres, usos y convenciones.[7] Se trata de un límite flexible, permeable, móvil. La distancia entre sentido y sinsentido no está marcada por una rígida frontera; nuevos usos traerán aparejados nuevos significados. El límite está en la legitimación de un significado a partir de su uso, que es lo que le da vida. Cualquier intento de ir más allá supone caer en las ilusiones metafísicas de las que pretende deshacerse.

---

6 *Ibídem.*

7 Cfr. *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía.* Hans Lenk y Mirko Skarica. Chile: Ediciones del Copista, 2005, pág. 67.

IV. Conclusión

Podemos decir que el proyecto de liberar al lenguaje de la carga metafísica que emprendió en el *Tractatus* comienza a concretarse después del viraje que se ha producido en su pensamiento. La mística y la lógica, de diferentes maneras, pertenecen al ámbito de lo absoluto: ambas operan como fundamentos que trascienden el ámbito de lo humano. El primer Wittgenstein se encuentra aún bajo su embrujo. En el segundo período, en cambio, los absolutos se disuelven; no hay explicación ni fundamentación última; el único fundamento que nos queda es la forma de vida humana.

Entendido de esta manera el mundo resulta inseparable del lenguaje y de la vida humana. Gertrude Conway señala que en esta concepción el mundo no es un conjunto ordenado de estructuras que se distinguen sin la participación del sujeto; el lenguaje interviene en los juicios y en la construcción de categorías de objetos. «Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.» *(IF,* 114*)*, dice Wittgenstein. Podemos decir ahora que el hombre es un ser lingüístico; su mundo no es el conjunto de objetos materiales que se le enfrenta sino la totalidad de significados que se entretejen en los juegos de lenguaje en los que se encuentra inmerso.

De una manera diferente, también en este caso los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo. Como en los versos de Borges del acápite, podemos decir que no habrá nunca una puerta, estamos dentro. El lenguaje es el alcázar que abarca el universo; nos precede y nos envuelve; impone categorías y configura nuestro trato con el mundo. Nuestro mundo humano es un mundo configurado lingüísticamente. Todo lo que es significativo para el ser humano, tarde o temprano ingresa en el plano del lenguaje.

Si reconocemos, con Wittgenstein, que el fundamento del significado reside en las formas de vida, entonces podemos pensar que el lenguaje, como la vida misma, está sujeto a la contingencia y a la temporalidad; es

dinámico, cambiante y creativo. Se transforma constantemente, crece con nuevos usos, con nuevos juegos de lenguaje que aparecen para dar cuenta de nuevas prácticas, en tanto otros perecen al caer en el olvido. Sus límites son móviles como las márgenes de un río. Pueden extenderse, ampliar sus fronteras con la incorporación de nuevos términos, de nuevas reglas, en busca de nuevas posibilidades expresivas. El lenguaje nos contiene y da cuenta de los cambios de dirección de los intereses humanos. Podemos pensarlo como un complejo sistema compuesto por innumerables subsistemas que crecen y se desarrollan continuamente a la medida de las necesidades humanas. Sus límites son flexibles, se van corriendo a la medida de nuestras necesidades. Incesantemente inventamos nuevos nombres para nuevas realidades, instituciones, objetos. Así, como dice Wittgenstein: «Podemos extender nuestro concepto de lenguaje añadiendo e inventando nuevos juegos de lenguaje, al igual que al hilar trenzamos fibra a fibra.» (*IF,* &67) Podemos pensar, entonces, que enriquecer nuestro lenguaje implica ampliar nuestro mundo, incorporar en él sutilezas y matices que sólo podemos registrar a partir de distinciones linguísticas.

Bibliografía

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* España: Editorial Tecnos, 2003

----------. *Investigaciones Filosóficas.* España: Editorial Crítica, 1988.

----------. *Gramática Filosófica.* México: Universidad Autónoma de Mexico, 1969.

----------. *Sobre la certeza.* España: Editorial Gedisa, 1979.

----------. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer.* España: Editorial Tramara, 1992.

Rojo, Roberto. *Wittgenstein: Los hechizos del lenguaje.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 2000.

Rojo, Roberto. «¿Era religioso Wittgenstein?», *en Theoria, Revista del Departamento de Filosofía,* Homenaje a Wittgenstein. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 2006.

Gerd Brand. *Los textos fundamentales de L. Wittgenstein.* España: Editorial Alianza, 1981.

Pierre Hadot. *Wittgenstein y los límites del lenguaje.* España: Editorial Pre-Textos, 2007.

K. T. Fann. *El concepto de filosofía en Wittgenstein.* España: Editorial Tecnos, 1992.

Isidoro Reguera. *Wittgenstein, un ensayo a su costa.* España: Editorial Edaf, 2002.

Javier Sádaba. «Lo místico en Wittgenstein», en *El filosofar hoy.* Bs. As.: Ed. Biblos, 2003.

Gertrude Conway. *Wittgenstein, on foundation.* Humanity Books, EEUU, 1989.

Hans Lenk- Mirko Skarica. *Wittgenstein y el giro pragmático de la filosofía.* Chile: Ediciones del Copista, 2005.

Hay un ver así y un ver de otro modo

CLAUDIA CERISOLA
Universidad Nacional de Tucumán

Describir la propuesta wittgensteniana contenida en la obra *Investigaciones Filosóficas* implica dar cuenta de una *potente* resignificación de la descripción, que habilita un horizonte fundamentalmente *más aireado* que muchos de los asfixiantes universos que pretenden *describir* ciertas filosofías, incluída la del *Tractatus Logico-philosophicus*. Ello conlleva una crítica a la explicación en términos de análisis -posición de *Tractatus* -, que pretende exactitud y univocidad con sólo remitir a cierto nivel fundamental de elementos últimos. A la exactitud y univocidad, *Investigaciones* contrapone su tesis del carácter abierto y borroso de todo signo, a partir de una resignificación del significar, que pasa a hacer pie en las prácticas o usos regulares.

Siendo propio de la mirada de *Investigaciones* el juego de dar cuenta de las *potencias e impotencias* de cada visión de mundo, considero pertinente comparar *Tractatus* e *Investigaciones* tomando el concepto de límite como eje vertebrador. En tal sentido sostengo que, mientras *Tractatus* se erige en verdad cerrada y definitiva tal que no hay un más allá de *Tractatus*, *Investigaciones* incluye *Tractatus* y habilita a partir de sus inhabilitaciones. Lo hace mediante un cambio de estatus en la contradicción, que opera de 'límite': en *Tractatus*, la contradicción asume un rol descalificador absoluto; en *Investigaciones* su status es 'civil', es decir, relativo al dominio de un juego o forma de vida, con el concomitante carácter dinámico/vital que ello implica. En definitiva, *Tractatus* da al límite un significado *limitante*; *Investigaciones,* un significado *habilitador*. Así lo dejan entrever el prólogo de *Tractatus* («... Este libro quiere, pues, trazar

unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos, porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar. Este límite por lo tanto sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido...»[1]) y el fragmento 499 de *Investigaciones* («... Así pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo (...) Trazar un límite puede tener muy diversas razones... puede que tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado...»[2]).

La tematización del límite en Tractatus descalifica todo discurso que no sea enunciativo/descriptivo, sobre la base de sustancializar una figura/gramática única tal que, so pretexto de isomorfismo entre la figura–lo figurado, el lenguaje queda ceñido a decir el mundo —el mundo según el atomismo lógico—. Todo discurso valorativo es silenciado mediante la remisión de la instancia del valor al dominio exclusivo e inefable del sujeto. Por el contrario, *Investigaciones* deslegitima toda pretensión de intervenir los decires —que, a partir de la vinculación 'significado-usos', son *formas de vida*— alegando normatividad ninguna. Su estrategia consiste en remitir toda realidad a la espacio-temporalidad de los fenómenos del lenguaje; o, lo que es lo mismo, remitir toda esencia a una gramática, *juego de lenguaje* o *forma de vida*. En esta 'metafísica de mosaicos', intervenir sobre formas de vida asentadas o efectivas, o ceñir el cambio en los usos, entraña la ilegítima absolutización de una parte por encima de las otras.

Del mundo 'uno' de *Tractatus* —resultante de la exclusividad de su gramática, gramática lógica— con *Investigaciones* pasamos a los juegos del

1 Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* Madrid: Alianza Editorial, 1973, pág. 31.

2 Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Editorial Crítica, 2008, pág. 332.

lenguaje, universo plural aunque horizontal e isotrópico, es decir, sin privilegios ni verticalismos.

De *Tractatus* a *Investigaciones* también se resignifica el dogmatismo, en el marco de una compartida intención antidogmática. *Tractatus* combate como dogmáticas las metafísicas de la trascendencia, que pretenden dar cuenta de realidades transmundanas, autosubsistentes. Siguiendo el argumento empirista, las acusa de usar términos sin significado, cayendo en sinsentidos. Con su promoción de un mundo-uno, lógico-ontológico, a las metafísicas de la trascendencia termina contraponiendo una gramática igual de trascendente, que impone un dualismo según múltiples dialécticas: 'lo que es y lo que acaece', 'lo que se muestra y lo que se esconde', 'filósofo-lógico y resto del mundo', 'mundo y límites del mundo', 'lo que puede decirse y lo inefable', 'lenguaje ideal y lenguaje vulgar', etc. Específicamente, respecto de la idealización del lenguaje lógico, el lenguaje vulgar resulta 'aberrado' y, en consecuencia, expuesto a ambigüedades e insensateces, que demandan la tarea aclaratoria, iluminadora y reencauzadora —¿mesiánica?— del filósofo lógico, según la gramática lógica como única e inflexible normativa.

Contra el sueño paternalista del filósofo-rey y el despotismo de toda metafísica que promueva entidades pretendidamente celestes, universales, objetivas y 'mejores' en tanto ajenas a coyuntura/humanidad alguna; y haciendo de los usos/prácticas su *arkjé, Investigaciones* revela *los piés de barro* de cualquier universalismo —meras repeticiones ciegas— y de las reglas de todas las gramáticas según las cuales devenimos, nos *sujetamos* y/o somos. («...Nos enredamos en nuestras propias reglas»[3] «Lo que hay que aceptar, lo dado... son formas de vida...»[4]). *Investigaciones* da cabida a los mundos de hecho y no 'según se debe', dejando de lado todo ideal según formas posibles *a priori*. Con ello abre el juego de la civilidad (Y la caja de pandora). Su disposición es a incluir, no a excluir, como sí es lo propio de

---

3 *Ibidem*. pág. 129
4 *Ibidem*, pág. 517.

Tractatus. De aquí que es verosímil decir que *Investigaciones* combate el dogmatismo en tanto pretensión de absoluto, cuestionando el soliloquio pontificante de cualquier encierro solipsista. Combate la mismidad de todo monólogo que se pretende exclusivo y excluyente bajo pretexto de trascendente, importante, profundo, sagrado, sublime, *a priori*, sutil, definitivo, inasible y/o difícilmente aprehensible (Frag. 118 y 436).

A la luz de *Investigaciones*, *Tractatus* reemplaza un dogmatismo por otro: cuestiona el dogmatismo de los metafísicos desde el dogmatismo solipsista de los lógicos. Contra ello, considera todo encierro como patológico en tanto causa de problemas filosóficos (Frag 593) .

En el contexto de la tematización de las prácticas/usos en tanto *arkjé* del mundo y de todo mundo posible, *Investigaciones* da cuentas del carácter embaucador del lenguaje: al significar en función de usos regulares, se crearía en el hablante cierto *apego* a la experiencia pasada en términos de disposición o tendencia a reaccionar de la misma manera frente a un mismo signo, es decir, automáticos o ciegos según repetición. En consecuencia, repetición y hábito tanto nos habilitan como nos inhabilitan: nos habilitan en tanto significamos según usos repetidos y al significar construimos formas de vida y nos construímos según ellas; nos inhabilitan en tanto tienden a encerrarnos en ciertos automatismos a partir de los cuales resulta el fenómeno del dogmatismo y los consecuentes problemas 'sin salida'.

Coherente con su antidogmatismo en términos de combate a todo encierro, *Investigaciones* no exceptúa su estatus de 'mirada entre miradas'. La suya resulta nietzchianamente desmitificadora, ya que todo lo que pretende 'nombre propio' —Ciencia, Epistemología, Metafísica, Ética, Estética, Lógica, Matemáticas, Religión, Poesía, Realidad, Ficción, etc.— es reducido a fenómenos lingüísticos en término de prácticas o usos regulares y, como tales, formas de vida *viviéndose* según la dinámica de lo vivo (Frag 118). Para la mirada sinóptica, el estatus de toda realidad es civil en tanto los objetos resultan de los usos; y respecto de lo posible e imposible, se trataría de un espectro determinado en cada caso por el juego de la civili-

dad (corolario del estatus civil asumido para la contradicción). En consecuencia, todo *ethos* o forma de vida tiene, en los límites que lo prefiguran, no un *muro* sino una *puerta*. En este sentido es que considero radical que *Investigaciones* erija como 'el' problema filosófico al estado 'civil' de la contradicción (Frag. 125), tal que lo problemático no es contradecir reglas de un orden distinto y mejor que lo humano, sino reglas de status 'civil'. Problema es la irrupción de lo nuevo, respecto de lo cual *Investigaciones* sentencia «Lo nuevo...es siempre un juego de lenguaje»[5]. Lo nuevo contradice lo que vino siendo, transgrede lo previsto para lo posible. De aquí la relevancia de pasar del mundo predeterminado de posibilidades e imposibilidades lógicas de *Tractatus* a un mundo de posibilidades e imposibilidades gramaticales, en el que lo contradictorio deviene 'otra forma de lo posible' con sólo habilitar una nueva gramática o juego de lenguaje o forma de vida. Dice al respecto *Investigaciones:* «Cuando parece que para una forma así no hay lugar entre otras formas, tienes que buscarla en otra dimensión...»[6].

En síntesis: *Tractatus* significa taxativamente la contradicción como «el límite» a manera de lo inhabilitante y hasta descalificante con carácter *a priori*. La erige en imposibilidad —de ser y ser pensada— aunque quepa insensible en el discurso merced a cierto travestismo del lenguaje vulgar, que encubriría su esencia lógica. *Investigaciones,* por su parte, recuerda —desde el lugar de valor que resulta para la memoria según la relevancia asignada a la experiencia pasada— que siempre estamos dentro de cierto juego, circunscripto al dominio de validez efectiva de ciertos usos, tal que cuando decimos 'veo' pretendiendo con ello dar cuenta de algo dado y/o de una experiencia inmediata, se trata de un 'veo como'. Es decir, las gramáticas de las experiencias a partir de las cuales pretendemos dar cuenta de la realidad están soportadas por las gramáticas según la decimos.

---

5 *Ibídem*, pág. 513.

6 *Ibídem*, pág. 319

Dado el carácter absolutamente descalificador impreso a la contradicción, la *dureza* de la figura lógica propuesta por *Tractatus* conlleva a un solipsismo del que no puede esperarse tolerancia ninguna frente a *la diferencia* –léase 'lo heterogéneo respecto de *lo previsto* para *lo posible.* En cambio, *Investigaciones* desarticula toda pretensión de unicidad y/o exclusividad de las figuras-soluciones según las cuales vivir, habilitándonos a un siempre posible más allá-acá de los límites de los juegos vigentes. Adhiere con ello a la plasticidad y fluidez de lo vivo, dinamismo que, como creo haber dejado entrever, no desatiende las inercias.

¿Apología de la trangresión? *Investigaciones* no cuestiona el límite sino su carácter absoluto, mediante la descripción de 'los límites del límite'. A partir del estatus civil de la contradicción, resultan los objetos arraigados al dominio de cierto juego, cuyas reglas no tienen más extensión que su dominio efectivo de aplicación, ni más fundamento que la experiencia pasada, primigeniamente arbitraria, contingente, y sólo regular a base de adiestramiento y regimentación. Es decir, es remitiendo los fenómenos a conceptos en tanto usos/prácticas que resultan *sustentados* los objetos. Efectivamente, *Investigaciones* reemplaza la gramática ontologizada de *Tractatus* por una metafísica de gramáticas según las que 'veo como' según 'cómo decimos'.

Muy a pesar del peso aparente puesto en el lenguaje, *Investigaciones* erige el pensar como recurso plenificador de lo humano, en tanto *habilitador.* No siendo específico ni exclusivo del hombre el ordenarse 'regimentándose' —obedeciendo hábitos adquiridos mediante adiestramientos—, sí le es propio el contar, entre las prácticas que lo «cosmizan», las lingüísticas: El hombre es el animal que habla. El lenguaje nos habilita a movernos fluidamente leyendo signos, es decir, reaccionando automáticos e irreflexivos. Pero, mientras lo propio de todo animal no-parlante es la condena al encierro en el más *puramente ingenuo* realismo, al animal que además de hablar, piensa, le sería dado salir del encierro en un mundo según reglas erigidas en Ley Natural y dar cuenta de un horizonte isotrópico de juegos coexistentes.

Para *Investigaciones*, vivimos a fuerza de repetición. Nos advierte, sin embargo, sobre el peligro de repetirnos *ad infinitum.* En clave solipsista: el encierro en ciertas gramáticas, en tanto formas de vida, puede conspirar contra toda utilidad. Incluida la vida misma. Baste recordar los suicidios en masa de animales sociales que no 'leyeron' en su entorno condiciones conducentes para la vida. El cariz tanático de muchos de los juegos que jugamos actualmente las manadas humanas me predispone a bienvenir la mirada de *Investigaciones,* promotora de los casos intermedios o terceros — siempre amenazados por alguna guillotina— dando cabida a 'los colores' entre el blanco y el negro, más que hablar de grises. Destaco su nada irrelevante invitación, siempre posible, a cambiar de prácticas, a partir del considerar el carácter al menos 'controvertido' de muchos de los juegos según los cuales venimos «perdiendo» día a día.

Bibliografía

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*: Editorial Crítica, 2008.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1973.

De Wittgenstein a Gadamer a partir de la relación Lenguaje-Mundo

SERGIO DANIEL CARDOZO
Universidad Nacional de Tucumán
Círculo de Estudios Wittgensteinianos

Introducción

En el siglo pasado, la perenne reflexión filosófica acerca de la relación lenguaje y mundo converge con inusitada semejanza a partir de dos corrientes de pensamiento, en principio irreconciliables, ya sea por los propósitos que guían sus investigaciones o bien por el influjo que recae sobre los diferentes modos del pensamiento contemporáneo. Por un lado, la hermenéutica filosófica de Gadamer que se nutre tradicionalmente de pensadores tales como Herder, Humboldt y Heidegger y, por el otro, la filosofía del lenguaje tractariana que tanto influyera en el positivismo antimetafísico o empirismo lógico.

Intentaré, en las páginas que siguen, mostrar de qué manera autores como Gadamer y Wittgenstein coinciden de forma reveladora, y a partir de marcos conceptuales disímiles, respecto del intrincado problema que plantea esta conexión primordial y sus implicancias lógico-ontológicas.

Sin ánimo de magnificar, pero fiel al texto de Wittgenstein, podemos decir que la relación lenguaje y mundo es el objetivo fundamental del *Tractatus*[1] y su doctrina central, la teoría figurativa que, dicho sea de paso, involucra consigo la vieja cuestión acerca de la verdad.

---

1 Wittgenstein, Ludwig. *TractatusLogico Philosophicus* (trad. J. Muñoz e I. Reguera), Barcelona: Altaya, 1994 (en adelante *TLP*).

1. *Lenguaje y mundo en el Tractatus*de Wittgenstein

La ontología y, específicamente, las consideraciones sobre el mundo (*welt*), corresponden a los aforismos iniciales. Particularmente podríamos decir que, lo que comúnmente se conoce como la metafísica del *Tractatus* se restringe fundamentalmente a los primeros diez pasajes del texto, en donde las afirmaciones relacionadas con el tema acaparan toda la atención. No obstante ello, la palabra «mundo» aparece, ya como *concepción del mundo*, como *sentido del mundo*, como *sentimiento del mundo* etc. 75 veces a lo largo del libro y, la última de ellas, en *TLP*, 6.54 —penúltimo aforismo— refuerza la tesis de la trascendencia de este concepto, estrictamente filosófico, místico y, por consiguiente, absurdo al mismo tiempo, para expresarlo en términos wittgensteinianos.[2]

Este concepto, que transita dentro de los límites referenciales del atomismo lógico, emerge del análisis como una totalidad (*gesamtheit*) de hechos (*tatsachen*), independientes y vinculados de forma indisoluble con el lenguaje. La relación a la que aludo, se irá prefigurando a lo largo de las ceñidas reflexiones tractarianas y se muestra, a mi entender, como la clave que permite dar cuenta del puente trazado entre la filosofía del primer Wittgenstein y la hermenéutica filosófica.

Cualquier aproximación al *Tractatus,* por más periférica que fuera, no puede pasar por alto la relación primordial entre el lenguaje y el mundo. Un vínculo que opera producto de un sólido fundamento que se estructura en forma lógica y que permite dilucidar el isomorfismo sobre el que se asienta la teoría pictórica del lenguaje[3]. En términos generales, el *Tractatus* es eso, un *corpus* que se sostiene sobre tres pilares: la lógica, el lenguaje, y el mundo.

---

2 Cfr. *TLP* y las cartas a Russell y a von Ficker de 1919 citadas por I. Reguera y J. Muñoz de: L. Wittgenstein. *Briefan Ludwig Wittgenstein,* Frankfurt:Suhrkamp, 1980, en la introducción al *TLP*, pág. viii, ix y ss.

3 La teoría pictórica, conforme a la filosofía que defendían Wittgenstein y Russell por esos tiempos, promueve la autonomía del significado de las proposiciones elementales, los mosaicos independientes de los que se compone el mundo.

Sobre este panorama presentado sucintamente deseo destacar, entre una multiplicidad de preguntas vinculantes, dos de ellas que, a costa de prescindir de cierta peculiaridad, surgen como necesarias para compenetrarnos en el tema que nos ocupa. La primera de ellas podría formularse de la siguiente manera: ¿Cómo es posible lograr semejante nexo entre las proposiciones y los estados de cosas? En cuanto a la segunda pregunta, quedaría conformada como sigue: ¿Es posible lograr una correspondencia con un mundo independiente de alguien que lo piense? A mi entender, la respuesta a esta pregunta se gesta desde el primer aforismo del *Tractatus* y se va dilucidando a medida que se relaciona sistemáticamente con el resto del texto. Visto en su conjunto, la imposibilidad de fundamentar una perspectiva externalista del mundo a lo Putnam, un modelo que de cuenta de las cosas externas, se concibe a partir de las tesis ontológicas del *Tractatus.*Cuando nos topamos con la afirmación:

> El mundo es todo lo que es el caso (*TLP*, 1)

que se explicita a partir de:

> El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (*TLP*, 1.1),

hasta agotar las consideraciones ontológicas, y las interpretamos en forma independientemente del resto de los aforismos, las mismas dan lugar a un sinnúmero de conjeturas. Estas van desde un marcado realismo (léase ingenuo si es que se quiere, aunque la expresión no me parece feliz) que sostiene las siguientes tesis ontológica, gnoseológica y semántica, es decir: 1) el mundo exterior existe independientemente del sujeto; 2) éste, puede llegar a ser conocido directa o indirectamente y 3) hay enunciados que hablan sobre hechos y pueden llegar a ser verdaderos; hasta un relativismo lingüístico que se inspira en la tesis del determinismo lingüístico. Ésta, en términos generales, dice lo siguiente: el lenguaje organiza el flujo de impresiones, constituye la legalidad de la experiencia y culmina con la estructuración de un orden cósmico que cada lenguaje determina mediante su peculiar conjunto de conceptos y categorías.

Existen elementos argumentativos para sostener cada una de las

posiciones antitéticas expuestas. La primera de ellas, encuentra su fundamento en una de las posibles interpretaciones de la sofisticada teoría de la correspondencia que defiende Wittgenstein en el *Tractatus*, en donde la verdad es una relación entre un portador de verdad (sentencia, juicio o proposición) y algo en la realidad que hace que ésta sea verdadera —al respecto, véase (*TLP* 2.022) , (*TLP*, 2.18) , (*TLP*. 2.223) , (*TLP*, 2.224),*TLP*, 5.511) entre otros aforismos—. No obstante ello, intento destacar que una postura de estas características, en donde la forma lógica se transmite desde el mundo al pensamiento (una particular forma de externalismo), se desdibuja a la luz de una visión integral del *Tractatus* tal como se adelantó al principio de este trabajo. De este modo, lo que restaría por ver es en qué sentido el *Tractatus* de Wittgenstein inaugura, en el siglo XX la visión de que el lenguaje se erige como el velo infranqueable de acceso a la realidad, como el ámbito en el que se produce el encuentro con lo extralingüístico, que se le manifiesta al hombre en una síntesis indisoluble con la subjetividad capaz de percibir dichas manifestaciones, anteponiéndose de este modo, a la hermenéutica filosófica de Gadamer y a las diferentes corrientes de pensamiento que se nutren de ella.[4]

Retomando el pensamiento de Wittgenstein, podría citar numerosos pasajes del texto que contribuyeran de manera convincente a elaborar un argumento a favor de una postura sofisticadamente determinista. Podríamos comenzar, por ejemplo, citando el parágrafo de (*TLP*, 2.021) que da comienzo al tratamiento puramente lógico de los objetos[5] y luego seguir con el concepto de hecho y así, sucesivamente, con la relación entre pensamiento y lógica de (*TLP*, 3) en adelante. Sin embargo, los pasajes

---

4 Un análisis más amplio sobre el tema requeriría que el planteo parta desde Leibniz aW. Humboldt y de allí a los pensadores del siglo XX. Debiera hacerse hincapié en el texto *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano* de Humboldt no sólo porque haya sido considerado por muchos como el precursor de la moderna filosofía del lenguaje, sino que, además, está presente expresamente en el texto la idea de que el lenguaje configura nuestra forma de conocer el mundo.

5 Cfr. *TLP,* 2.0231.

que van desde (*TLP*, 5.6) al (*TLP*, 5. 641) en donde leemos: «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»; «la lógica llena el mundo»; «yo soy mi mundo»; «no hay un orden *a priori* de las cosas» y, fundamentalmente «*No cómo sea el mundo es lo místico sino qué sea*» (TLP, 6.44), conjuntamente con «*a las diferentes redes corresponden diferentes sistemasde descripción del mundo...*» (*TLP*, 6.341), son primordiales para entender la postura de Wittgesnstein y encontrar los puntos de contacto con la hermenéutica filosófica.

Si a las *formas* del primer Wittgenstein la llenáramos de contenido —cosa que él hubiese rechazado de plano por esos tiempos— y a la idea de un lenguaje arbitrariamente universal[6] la interpretáramos conforme a una perfectibilidad infinita del lenguaje natural que progresa sólo a partir de sus posibilidades, encontraríamos entre estos dos universos filosóficos no pocos puntos en común.

Curiosamente, el hecho de pensar esta problemática sobre los lineamientos precedentes es una manera de proyectarse hacia el segundo período wittgensteiniano, sobre el cual Gadamer hace explícitas referencias. Él mismo reconoce que le fuera, en el momento de escribir su obra, significativamente desconocida la filosofía del segundo Wittgenstein aunque admite, con posterioridad, las reveladoras coincidencias en el tratamiento de ciertos problemas. Fundamentalmente me refiero al huidizo concepto de *juego* aplicado al lenguaje que, tanto en Wittgenstein como en Gadamer, conlleva el germen que intenta captar y resaltar la pluralidad y la diferencia dentro de lo semejante.[7]

Si bien es cierto que las adyacencias entre la filosofía de las *Investigaciones*[8] y *Verdad y Método* se perfilan a partir del uso y tratamiento de conceptos afines, no es menos cierto que toda la filosofía posterior al

---

6 Cfr. *TLP*, 5.4731.

7 Gadamer, Hans. Georg. *Verdad y Método* (T II). Salamanca: Sígueme, 1984, págs. 12, 65, 401.

8 Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Critica, 1998.

primer Wittgenstein es una reincidencia sobre los viejos problemas que se originan en el *Diario Filosófico*[9] y culminan en el *Tractatus*. Sólo de este modo adquieren inteligibilidad las semejanzas que intento destacar entre estos dos paradigmas del pensamiento del siglo XX.

Ahora bien, suponiendo que la idea presente en el *Tractatus, «que lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente»*[10] haya mutado hacia una forma afín a la hermenéutica filosófica, podría argumentarse en contra de ello, y con cierto fundamento, que existen algunas distancias que no pueden pasarse por alto sin producir un déficit entre la relación que involucra, por un lado, la universal forma de abordar el fenómeno interpretativo en el marco de la historicidad de Gadamer y, por el otro, el lacónico estilo del primer Wittgenstein. La teoría pictórica de Wittgenstein, tal como apunta Apel, arrastra a la verdad, en cuanto correspondencia de formas lógicas hacia lo místico y, en ese intento, hacia un vaciamiento de contenido de este concepto. La verdad se presenta así como el *método* a través del cual los órdenes del lenguaje y el mundo adquieren reciprocidad y validez universal respecto de todo contenido. Pero este anhelo, por parte de Wittgenstein, sólo podía encubrir la unilateralidad del sistema que se encuentra con un «*callejón sin salida*» al reconocer la importancia de lo que *no* puede ser expresado. El escepticismo wittgensteiniano hacia la metafísica, dice Apel, a partir de la critica del lenguaje, aparece en forma explícita como universal sospecha de la carencia de sentido contra todas las proposiciones ontológico-especulativas[11]. Pero a su vez, esta crítica se vuelve sobre sí misma, en la aceptación explícita del verdadero propósito del texto, en aquello que esta más allá de los límites del lenguaje. Así, la idea esencial que plantea la dicotomía entre el decir y el mostrar en el *Tractatus*, se ve jaqueada al advertir las dificultades que conlleva su sustento.

---

9 Wittgenstein, Ludwig. *Diario Filosófico.* Barcelona: Ariel, 1982.

10 Cfr. *TLP*, prólogo

11 Apel, Karl-Otto. *La Transformación de la Filosofía.* Madrid: Taurus, 1985, págs. 182 y ss.

2. *La relación lenguaje mundo en la filosofía de Hans George Gadamer*

La hermenéutica filosófica de Gadamer ha influenciado sobremanera en diferentes disciplinas a lo largo del siglo XX y ello es, en parte, gracias a la prolífera ambigüedad en el tratamiento de ciertos conceptos. Tal es el caso del arte, la teoría de la argumentación, el pensamiento complejo, la filosofía del lenguaje y las ciencias sociales en general. El enfoque que intento problematizar surge de un tratamiento menos ortodoxo sobre el tema, algo mucho menos patente pero que sin embargo merece, a mi modo de ver, toda la atención y tiene que ver, como lo adelantamos oportunamente, con la relación lenguaje-mundo a la luz de un determinismo lingüístico de marcada similitud con el Wittgenstein del *Tractatus.*

En lo que sigue, extraeré en forma de resumen, a riesgo de desvirtuar algunas ideas, las consideraciones de Gadamer respecto del tema que nos ocupa, dejando de lado, a favor de la síntesis, la riqueza y amplitud de la prosa de este autor.

Indudablemente, la relación que nos ocupa es, en Gadamer, una de las más enigmáticas de la que intenta dar cuenta a lo largo de las páginas de *Verdad y Método* y se irá configurando a partir de las reflexiones que recaen sobre el lenguaje. En tal sentido, cuando el lenguaje se explicita, cuando pasa a ser el polo de atención del pensar filosófico, se muestra como la mediación primaria para el acceso al mundo. Sólo de este modo se entiende, parafraseando a Gadamer, el carácter irrebasable del esquema lingüístico del mundo y se manifiesta, en franca oposición al concepto positivista de los hechos, como la verdadera dimensión de la realidad. Es, en este marco de consideraciones, donde entra a jugar un papel primordial uno de los conceptos pilares de la hermenéutica: la interpretación. Llevada al límite de sus pretensiones, la interpretación ofrece la única mediación posible entre el hombre y el mundo, y el único dato real, dice Gadamer, es que comprendemos algo como algo.

> Sólo a la luz de la interpretación, algo se convierte en un hecho y una observación posee carácter informativo. No hay algo así como una *percepción* «pura» ya que la interpretación no es un mero recurso metodológico y complementario al conocimiento, sino que constituye la estructura general del ser-en-el-mundo [12]

Este pasaje de «Texto e Interpretación» echa por tierra las pretensiones de un acceso puro a aquello que está más allá de los límites del lenguaje o más allá de lo que los hombres puedan realizar, para expresarlo en términos de J. Searle.[13] Es más, tener ampliaciones progresivas de la imagen del mundo, no es algo que esté dado por un mundo en sí, externo a cualquier fenómeno lingüístico. En otras palabras, retornamos al idealismo de Kant transitando caminos diferentes, no desde las condiciones *a priori* del sujeto cognoscente sino desde la *lingüisticidad* propia del entendimiento. Aquí no se discute lo que el mundo sea independientemente de los hombres, sino que la idea de mundo sólo lo es en la medida en que se encuentre indisolublemente asociada al lenguaje y esto nos invita a repensar los aforismos tractarianos desde una óptica diferente. Así, la hermenéutica filosófica pareciera llenar el supuesto *vacío* que dejó la filosofía del *Tractatus*, sobre aquello de lo que no se puede hablar.

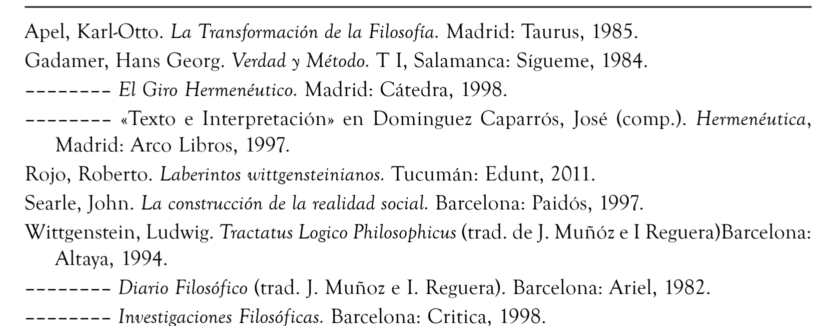
Aun cuando a modo de hipótesis, ambos textos, uno por exceso, el de Gadamer y otro por defecto, el *Tractautus*, sugieran interpretaciones alternativas, queda claro que confluyen hacia la tesis de que el lenguaje es un límite infranqueable de acceso al mundo y que los diferentes lenguajes son diferentes formas de ver *el*mundo. Tales ideas, se repiten de manera constante en los textos de Gadamer y en el segundo Wittgenstein. Sin embargo, esta tesis, a mi modo de ver, se estructura a partir de los primeros aforismos del *Tractatus* y, por tal razón, muchos de los pasajes de *Verdad y Método* parecieran ser meros comentarios esclarecedores de las ideas del primer Wittgenstein.

---

12 Gadamer, Hans Georg. «Texto e Interpretación» en José Dominguez Caparrós (comp.). *Hermenéutica*, Madrid, Arco Libros, 1997, pág. 88.

13 Searle, John. *La construcción de la realidad social.* Barcelona: Paidós, 1997, pág 123.

Bibliografía



Apel, Karl-Otto. *La Transformación de la Filosofía.* Madrid: Taurus, 1985.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método.* T I, Salamanca: Sígueme, 1984.

-------- *El Giro Hermenéutico.* Madrid: Cátedra, 1998.

-------- «Texto e Interpretación» en Dominguez Caparrós, José (comp.). *Hermenéutica*, Madrid: Arco Libros, 1997.

Rojo, Roberto. *Laberintos wittgensteinianos.* Tucumán: Edunt, 2011.

Searle, John. *La construcción de la realidad social.* Barcelona: Paidós, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus* (trad. de J. Muñóz e I Reguera)Barcelona: Altaya, 1994.

-------- *Diario Filosófico* (trad. J. Muñoz e I. Reguera). Barcelona: Ariel, 1982.

-------- *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Critica, 1998.

Lenguaje, mundo y arte

Acerca de lo estético en el lenguaje

Griselda Barale
Universidad Nacional de Tucumán

El signo lingüístico posee dos características: la 'arbitrariedad' y la linealidad. La 'arbitrariedad' afecta tanto al significante como al significado, ya que las relaciones entre uno y otro no son lógicas ni racionales. Lo que significa arbitrariedad aquí es que, en el momento en que una comunidad asoció una secuencia sonora a un concepto, lo acordó sin que mediara una razón que motivara esa unión; ésta se acepta convencionalmente en todas las lenguas. Por ello decimos que el signo lingüístico es *inmotivado* o *arbitrario*. Sin embargo, el pasaje de lo sonoro al concepto es un momento de un proceso cuyo origen es estético.

Entiendo por estética la relación sensible del hombre con el mundo, es decir, la que se realiza a través de los sentidos. Se podría decir que este es el primer vínculo que se construye con el mundo, puesto que lo primero que le ocurre al niño al nacer es sentirlo (al mundo) táctil, auditiva y gustativamente y de manera tan intensa, que esa primera sensación es casi de dolor. Ese primer «contacto» se acrecienta, se hace cada vez más refinado, produciendo no sólo sensaciones que llegan al dolor sino también al profundo placer e, indudablemente, toda otra relación que se establece a partir de aquí de alguna manera implica a aquella primera; tanto más comprendemos la magnitud de esa implicación cuando asumimos que es el cuerpo mismo (el de cada uno) el protagonista del mismo. Ese vínculo sensible con el mundo se amplía, se complejiza y se transforma. Una de las formas de la transformación es el lenguaje. Veremos esto en tres autores Nietzsche, Benjamín y Wittgenstein.

Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*[1], muestra muy bien a lo que nos referíamos. En él se pregunta el filósofo ¿qué es una palabra? Y se contesta que una palabra es el resultado de una doble metaforización. Dice Nietzsche: «¡Trasladar en primer término una excitación nerviosa a una imagen!: primera metáfora. ¡Transformar a su vez la imagen en sonido!: segunda metáfora y cada vez saltar sin más desde una esfera a otra totalmente distinta y nueva.»[2] Aquí la metáfora es tomada en sentido del estricto significado de la palabra, es decir, como traslado pero, también, en su fuerte sentido antropológico, como la capacidad humana de intercambiar, sustituir, transferir, desviar. Queda fuera el aspecto retórico de la metáfora.

Evidentemente el primer proceso de metaforización que llevará a la palabra da cuenta de lo estético, tiene que ver con el cuerpo, con la sensiblidad corpórea. Pero la palabra se transforma en concepto y el concepto es el que designará no una situación única puntual sino muchas, incontables situaciones semejantes; el concepto, entonces, ya no es estético e individual sino universal y abstracto. El concepto surge de afirmar como igual lo que no lo es. Dice Nietzsche: «... toda palabra se convierte inmediatamente en concepto, porque, precisamente, no tiene que servir para recordar una vivencia originaria, única y totalmente individualizada, a la cual debe su surgimiento; tiene que adecuarse a la vez a innumerables casos más o menos semejantes, es decir, dicho estrictamente, jamás iguales, por tanto simplemente disímiles.»[3]

Toda la enorme construcción que elabora el hombre con los conceptos se aleja del dato originario; aquella relación estética con el mundo se desdibuja. El hombre nombra conceptualiza y define y lo hace sobre

---

1 Este texto de 1873 se lo conoció como póstumo. Utilizo la traducción de Lucía Piossek Prebisch realizada en 1987, reeditada como Apéndice en el libro de su autoría *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje.* Facultad de Filosofía y Letras UNT, Tucumán, 2005.

2 *Ibídem*, pág. 162.

3 *Ibídem*, pág. 163.

los restos de aquella metáfora olvidada que nada tiene de arbitraria, que es intuición, corporeidad, sensibilidad. La metáfora es individual y no puede ser encasillada, pertenece al mundo intuitivo, el de las primeras impresiones; pero sobre él se levanta un nuevo mundo que tiene la precisión de un columbario romano, un mundo lógico y fríamente matemático. Dice Nietzsche: «Quien reciba ese soplo helado apenas creerá que también el concepto, osificado y octangular como el dado y trasladable como éste, siga siendo en el fondo sólo el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la transmutación estética de una excitación nerviosa en imágenes, si no es la madre al menos es la abuela de aquel concepto».[4]

El hacedor del columbario es quien introduce la arbitrariedad del signo lingüístico y, luego, la verdad científica. Nietzsche reconoce que es lo que necesita para vivir, sin embargo, el primer impulso metaforizador es estético, no es lógico ni arbitrario, no desaparece, puesto que si lo hiciera, aplastado por el columbario, desaparecería el hombre mismo. Dice Nietzsche: «Ese impulso busca un nuevo campo de acción y un nuevo cauce, y lo encuentra en el mito y, en general, en el arte.»[5] Es en orden de recuperar aquel vinculo que no es simulación ni arbitrariedad que Nietzsche dirá en *Así habló Zaratustra* que más vale el arte que la verdad.[6]

Esta relación primera, estética, con el mundo ni lógica ni arbitraria es exquisitamente tratada por Benjamín en diferentes textos. En ellos muestra la transformación del vínculo sensible hacia una mimesis profunda y mágica del hombre con el mundo.

En un texto de juventud, «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos», sostiene que el lenguaje no es privativo del hombre y dice: «La existencia del lenguaje se extiende (...) a absolutamente todo. No hay acontecimiento o cosa, ni en la naturaleza animada ni en la inanimada, que no participe en cierto modo del lenguaje, pues es esen-

---

4 *Ibídem*, pág. 166.

5 *Ibídem*, pág. 172.

6 Ver F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, Obras Completas Tomo III Aguilar, Bs. As. 1965. No es cita textual.

cial a cada cosa comunicar su contenido espiritual»[7] Toda cosa animada o inanimada participa de la magia del lenguaje, explica, pues es esencial a cada una transmitir su propio contenido espiritual.

Si la realidad puede conocerse, si cada cosa del mundo puede nombrarse es porque poseen un lenguaje propio —independiente del lenguaje o el entendimiento humanos— en el que de algún modo ellas comunican lo que son. Pero es importante comprender correctamente en qué sentido piensa Benjamin que «se comunican». No se trata, naturalmente, de que posean la intención o voluntad de decir; no hablan sino que expresan su contenido espiritual, lo que hay en ellas de inteligible. La función *expresiva* del lenguaje es, para Benjamin la dimensión más fundamental. Pero se trata aquí de una expresividad que no remite a un sujeto que se expresa. En rigor el lenguaje de las cosas, no expresa nada, o nada distinto de sí mismo:» ¿Qué comunica el lenguaje? Comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta espiritualidad se comunica *en* el lenguaje, y no *por medio* del lenguaje.

La comunicación por la palabra es sólo un caso particular, el del lenguaje humano. Si sólo el hombre fuera capaz de comunicarse, no podría nombrar las cosas. Sin embargo no hay una entera y continua identidad de ellas con su despliegue en la lengua, la lengua no es perfecta, es imperfecta, es demanda de nombre. Con el nombre que el hombre le da a las cosas, ellas alcanzan su entera comunicabilidad. Pero ese nombre no es pura voluntad del hombre, ni él las nombra arbitrariamente, sino que es o depende del modo cómo se comunican con él; el nombre está determinado por esa comunicación. Esto es posible por la magia del lenguaje.

El lenguaje es mimético y mágico en su origen. Lo mimético no es privativo del hombre; ya Aristóteles hace alusión a la capacidad de mimesis en la naturaleza. Benjamin, por su parte, la destaca como propia de la naturaleza en general para generar semejanzas; sin embargo, para ambos

---

7 W. Benjamin. «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» en *Iluminaciones IV.* Madrid: Taurus Humanidades, 1971, pág. 59.

filósofos el hombre es el que lleva la potencia mimética a su máxima expresión. Benjamin muestra cómo el don humano de hacer mimesis parte de lo sensible pero no se queda en ella como dato plano, rústico circunscripto a los sentidos, sino que la mimesis da cuenta también de la captación de las semejanzas no sensibles. Dice: «La naturaleza genera semejanzas; basta pensar en la mímica. No obstante, el hombre es quien posee la suprema capacidad de producirlas.»[8]

Las cosas se asemejan entre sí por sus propiedades sensibles y estas similitudes naturales nos dan la primera y más inmediata idea de semejanza de que disponemos. El lenguaje y el mundo están conectados miméticamente. El puente invisible entre las palabras y las cosas no debe buscarse en la similitud sensible de las onomatopeyas, pero tampoco, en la conexión puramente arbitraria que defienden las teorías nominalistas del lenguaje. Las palabras *imitan* a las cosas, pero las imitan de forma no sensible, invisible, misteriosa.

Como ya dijimos, Benjamin hace alusión a la magia del lenguaje, magia que convierte en palabra lo expresado por los objetos mudos; los símbolos que pueblan el mundo constituyen, para Benjamin, una modalidad de la semejanza no sensible. Y basta dar unos pasos más en el camino de la mediación de las semejanzas para obtener ese tipo no sensible que caracteriza al lenguaje: así como la semejanza no sensible es la relación que, por ejemplo, en la antigua astrología vinculaba a los astros con los destinos humanos, así también es la que mantiene la palabra y su objeto. La astrología es la ciencia que inauguró la capacidad mimética de encontrar semejanzas no sensoriales que fueron además la fuente de la escritura, percibirlas es algo que ocurre en un instante como un *flash*, como una constelación de estrellas, es algo fugaz pero iluminador que luego se vuelve palabra.

En el *Libro de los pasajes N (Teoría del conocimiento, teoría del progreso)*[9],

---

[8] W. Benjamin. «Enseñanza de lo semejante» en *Iluminaciones* IV, *op.cit.*, pág. 85.

[9] W. Benjamin. *El libro de los pasajes.* Edición de Rof Tiedemann, Edit. Akal, 2005, Madrid, pág. 459.

dice Benjamin: «... sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba». Aquí, cuando dice «texto», se refiere a la escritura, o mejor, a la relación del lenguaje con las cosas que se manifiesta en la experiencia de la escritura. Escribir, no con el objeto de simplemente informar, sino con el de describir algo, no se reduce a nombrar, es decir, a nominar las cosas, sino que es traducir al lenguaje humano la lengua que las cosas ya poseen. Es *i*mitar en la propia lengua las inflexiones de la lengua de las cosas.

Nuevamente cobra sentido la sentencia nietrzscheana de lo estético e intuitivo del vínculo del hombre con el mundo, si no es la madre es la abuela del concepto en toda su arbitrariedad. La construcción del columbario está precedido por la escucha, para poder construirlo el hombre debe traducir para lo cual primero debe recuperarla: recuperar la escucha de las cosas que reclaman un nombre, nombrar las cosas ya no será la concordancia pero sí traducción de la aquella.

Wittgenstein por su parte dice: «El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo sobre ellas pueden crecer las formas más complicadas. Quiero decir el lenguaje es un refinamiento, en el principio era la acción».[10] Se muestra aquí una preeminencia de lo primitivo, su importancia queda clara en el aforismo de *Zettel* 541: «¿Pero qué quiere decir aquí la palabra «primitivo»? sin duda que este tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego de lenguaje se basa *en él*, que es el prototipo de un modo de pensar y no el resultado del pensar» [11]

Con respecto a esto R. Rojo dice que es este *a priori* el que da cuenta de la coincidencia entre las acciones y reacciones básicas del hombre más allá de las diferencias culturales o de formas de vida, más aún, no sólo diferentes sino antagónicas. La clave para la comprensión de otros lenguajes es el arraigo en una común experiencia prelingüística.

---

[10] L. Wittgenstein. *Aforismo cultura y acción*. Madrid: Espasa Calpe, Colección austral, 1995. Aforismo 165.

[11] L. Wittgenstein. *Zettel*. México: UNAM, 1979. Las cursivas son del texto.

Dice R. Rojo: «Por todo ello juzgo que no es la forma de vida el último fundamento de la filosofía de Wittgenstein, como brillantemente sostiene Conway, entre muchos intérpretes sino la conducta primitiva, la conducta prelingüística que de esta forma se erige —kantianamente hablando— en condición de posibilidad de la forma de vida y, por ende, del lenguaje. Está, en efecto, como *a priori* más allá de lo que se entiende como verdadero o falso, más allá de la concordancia (*Übereinstmmunng*) propia de la forma de vida porque la conducta prelingüística es anterior a toda convención, sin ser ella misma convención alguna.»[12*]

Destaco en la cita la palabra «convención» en estrecha relación con «arbitrariedad» y, una vez más vemos que el lenguaje no tiene orígenes lógicos, no brota de experiencias racionales sino de la experiencia primitiva natural del hombre. Dice Wittgenstein en el aforismo 475 de *Sobre la certeza*: «Quiero considerar aquí al hombre como un animal, como un ser primitivo al cual se atribuye instintos pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo... El lenguaje no ha surgido de un razonamiento».[13]

Este suelo común es trascendental no metafísico. Las culturas no son, por ello, mónadas sin ventanas, son universos lingüísticos dinámicos y vulnerables, de lo contrario ¿cómo se explica la migración, la absorción y apropiación de de los valores de una cultura por otra?

Para Peter Winch ese apriorismo, ese *a priori* no lógico, ese suelo común de la condición humana hace posible resolver el atolladero de la inconmensurabilidad de las formas de vida. Por ello, si estamos frente a una comunidad de la que nada comprendemos y, en especial su lengua, debemos fijarnos, recomienda el antropólogo, cómo resuelve los proble-

---

12 R. Rojo. «El ser humano y la experiencia primitiva en la filosofía de Wittgenstein» en *Wittgenstein. Los hechizos del lenguaje*. Director y coordinador R. Rojo. Facultad de Filosofía y Letras UNT, Tucumán, 2000, pág. 34. *En este tramo del trabajo utilizo casi exclusivamente el texto citado de R. Rojo.

13 L. Wittgenstein. *Sobre la certeza.* Barcelona: Gedisa Editorial, 1979.

mas de nacimiento, muerte y sexo. Dice Winch: «...nacimiento, muerte, relaciones sexuales. Su significación consiste aquí en que están ineludiblemente supuestas en la vida de toda sociedad humana conocida, de un modo en que nos proporciona una clave donde mirar si nos encontramos desorientados acerca de un sistema de instituciones extraño».[14]

Podemos decir que lo que recomienda Winch es ejercitar la escucha de lo estético, lo primitivo lo prelingüístico como las claves *a priori* del lenguaje.

Los tres filósofos nos muestran el fuerte vínculo estético, mágico o primitivo del hombre con el mundo como anterior y fundante de la palabra, del concepto, vínculo que no es ni lógico ni arbitrario. Vínculo por demás inquietante y perturbador.

Dice al respecto Rubén Darío:

> Todo esto viene en medio del silencio profundo
> En que la noche envuelve la terrena ilusión,
> Y siento como un eco del corazón del mundo
> Que penetra y conmueve mi propio corazón.

---

[14] P. Winch. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidos, 1994, pág. 24.

Bibliografía

Benjamin, W. «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos» y «La enseñanza de lo semejante» en *Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus Humanidades, 1971.

Benjamin, W. *El libro de los pasajes.* Madrid: Edición de Rof Tiedemann, Edit. Akal, 2005.

Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Apéndice libro de Lucía Piossek Prebisch, *El filósofo topo. Sobre Nietzsche y el lenguaje.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-UNT, 2005.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra.* Obras Completas Tomo III. Bs. As.: Aguilar, 1965.

Rojo, Roberto. «El ser humano y la experiencia primitiva en la filosofía de Wittgenstein» en *Wittgenstein. Los hechizos del lenguaje.* Director y coordinador R. Rojo. Facultad de Filosofía y Letras UNT, Tucumán, 2000.

Wittgenstein, L. *Aforismos cultura y acción.* Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1995.

Wittgenstein, L. *Zettel.* México: UNAM, 1979.

Wittgenstein, L. *Sobre la certeza.* Barcelona: Gedisa Editorial, 1979.

Cuestiones de lenguaje cinematográfico

AMIRA DEL VALLE JURI
Universidad Nacional de Tucumán

El cine se ha constituido -desde sus inicios- en tema para la reflexión estético-filosófica en particular y para la filosofía en general. En 1907 Henri Bergson escribe: «En lugar de vincularnos al devenir interior de las cosas, nos ubicamos fuera de ellas para recomponer su devenir. Hacemos tomas de vistas casi instantáneas sobre la realidad que pasa y, como ellas son características de esta realidad, nos basta con enhebrarlas a lo largo de un devenir abstracto (…) Percepción, intelección y lenguaje proceden en general así. Cuando se trata de pensar el devenir o de expresarlo, o incluso de percibirlo, no hacemos otra cosa que accionar una especie de cinematógrafo interior. Resumiríamos entonces todo lo que precede diciendo que el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica»[1] Muchas son las derivaciones que podemos vislumbrar a partir de este análisis, por lo pronto, recordemos lo que Deleuze afirma de este célebre pasaje: «siempre hicimos cine sin saberlo»[2]. Cine, lenguaje, percepción procederían de manera análoga dado que al realizar «tomas» del devenir, intentarían «pensar lo inestable por intermedio de lo estable, el movimiento por lo inmóvil»[3].

En este trabajo mostraré algunas de las concepciones más influyentes de la teoría cinematográfica en lo que a la relación cine y lenguaje concierne.

---

1 Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Traducc. De L´evolution creatrice (1907). Madrid: Espasa-Calpe, 1998, pág.305. Traducido por María Luisa Pérez Torres.

2 Deleuze, Gilles. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1.* Bs. As.: Paidos, pág. 32. Traducido por Irene Agoff.

3 Bergson, Henri. *Op. cit.*, pág. 273.

Metz y su Sintagmática

En 1964 Metz escribió un artículo titulado «Cine: lengua o lenguaje» (*Cinema: langue ou langage*) configurando así las bases de uno de los momentos más importantes de la investigación filmo-lingüística. Comienzan a explorarse cuestiones tales como: ¿el cine es un sistema lingüístico?, ¿se puede emplear la lingüística para estudiar la iconicidad cinematográfica?, ¿existe un signo cinematográfico?, ¿cómo producen significado los films? En todos estos interrogantes descubrimos una inquietud metodológica que busca en los caminos de la lingüística estructural un modo de iluminar los sistemas fílmicos. Metz encuentra en el vocabulario técnico de la lingüística y la narratología nuevas posibilidades de análisis. La semiología del cine de la mano de Metz intentará «separar de la heterogeneidad de significados del cine sus procedimientos significantes básicos, sus reglas combinatorias, para comprobar hasta qué punto dichas reglas mantienen semejanzas con los sistemas diacríticos doblemente articulados de las lenguas naturales»[4].

El lingüista francés André Martinet había desarrollado el concepto de doble articulación en referencia a los dos niveles estructurales sobre los cuales están organizadas las lenguas naturales. Siguiendo a Martinet, el signo lingüístico puede dividirse en «monemas» que son unidades mínimas dotadas de significante y significado y que constituyen la primera articulación. Los monemas se clasifican en lexemas (monemas que aportan significado conceptual a la palabra) y en morfemas (monemas que brindan significado gramatical). Por ejemplo, en la palabra pelota, el lexema es «pelot» y el morfema -encargado de aportar accidentes de género, número y persona- aumenta la «a» quedando «pelota». Los monemas configuran la primera articulación. Las unidades de la segunda articulación más pequeñas sin significación (pero que sin embargo permiten diferenciar significados) en que puede dividirse un signo se llaman «fonemas». Son representaciones mentales de un sonido. Estas unidades mínimas

[4] Stam, Robert. *Teorías del cine.* Barcelona: Paidós comunicación, 2001.

(Monemas y Fonemas) se combinan formando partes de unidades más grandes; un morfema llega a formar parte de una oración, un fonema se vuelve parte de una sílaba. El juego diferencial entre estas dos articulaciones explica la economía con la que la lengua genera su infinita riqueza semántica.

Metz señala que el cine «no tiene un equivalente de la doble articulación del lenguaje»; aunque incluya lenguaje natural bajo la forma de diálogo o de materiales escritos. No hay en el cine, según Metz, unidades que funcionen diferencialmente, que se combinen y se presenten como un sistema de lengua, debido a que cada plano cinematográfico y cada encuadre tienen una significación, de forma separada, sin depender de la combinación[5].

Considerando que el *plano* es en cine la mínima unidad audiovisual con significación propia, se podría sostener —con cierto optimismo lingüístico— que el plano es al cine aproximadamente lo que el morfema es a la palabra. Metz muestra las diferencias que problematizan el establecimiento de una analogía entre «la palabra» perteneciente al sistema de las lenguas naturales y «el plano» perteneciente a los sistemas fílmicos:

> Primero: los planos son infinitos en número, a diferencia de las palabras (puesto que el léxico es en principio finito), pero ello los hace semejantes a los enunciados, que pueden ser construidos en número infinito partiendo de un número limitado de palabras.
>
> Segundo: los planos son creados por el cineasta, a diferencia de las palabras (que ya existen previamente en el léxico) pero, nuevamente, ello los hace semejantes a los enunciados.
>
> Tercero: el plano es una unidad tangible, a diferencia de la palabra que es puramente una unidad léxica virtual que el hablante emplea a su voluntad. La palabra 'perro' puede designar cualquier tipo de perro, y puede pronunciarse con cualquier acento o entonación, mientras que un plano cinematográfico de un perro nos dice,

---

5 *Ibídem*, pág. 134.

> como mínimo, que estamos viendo un cierto tipo de perro de un cierto tamaño y aspecto, filmado desde un ángulo específico con un tipo de objetivo específico en la cámara (...) lo que Metz plantea, en términos generales, es que el plano cinematográfico se parece más a un enunciado que a una palabra.[6]

Podemos preguntarnos si es pertinente comparar, como hace Metz, los sistemas de signos verbales con los icónicos. Para Metz, el cine es un lenguaje, no una lengua; el cine parece manifestar «una sistematicidad semejante a la del lenguaje»[7], sin embargo carece de signos arbitrarios, unidades mínimas y doble articulación. Para Metz, «la verdadera analogía entre cine y lenguaje consiste en su naturaleza sintagmática común. Al pasar de una imagen a dos imágenes el cine se convierte en lenguaje. Tanto el lenguaje como el cine producen discurso mediante operaciones paradigmáticas y sintagmáticas».[8] En 1968, en su publicación «Ensayos sobre la significación en cine» propone ocho sintagmas sobre los modos en que tiempo y espacio se ordenan en el montaje de un film. Nos detenemos en dos de ellos: la escena y la secuencia episódica.

La «escena» consiste en una continuidad espacio-temporal percibida sin distorsiones ni rupturas, en la que el significado (la diégesis implícita) es continuo como sucede en la escena teatral, mientras que el significante está fragmentado en distintos planos. El otro sintagma descripto por Metz, la «secuencia episódica» configura un resumen simbólico de las distintas etapas de un desarrollo cronológico implícito. Elegimos estos dos sintagmas —la «escena» y la «secuencia episódica»— porque ilustran acertadamente una de las críticas que se realizará al análisis de Christian Metz: el haber

---

6 Stam R. *Op. cit.*, pág. 135.

7 *Ibídem*, pág. 32.

8 Cfr. Stam R. «El lenguaje selecciona y combina fonemas y morfemas para formar frases; el cine selecciona y combina imágenes y sonidos para formar «sintagmas», es decir, unidades de autonomía narrativa donde los elementos interactúan semánticamente. Mientras que ninguna imagen se asemeja totalmente a otra, la mayoría de los filmes narrativos se parecen entre sí en sus principales figuras sintagmáticas, en sus ordenaciones de relaciones espaciales y temporales», pág. 138.

privilegiado el cine narrativo convencional, relegando el cine documental y de vanguardia[9]. Es decir, resulta muy difícil o casi imposible, hacer un análisis de películas como, «Un perro andaluz» de Luis Buñuel —con colaboración de Salvador Dalí, de 1929— o en «La sangre de un poeta» de Jean Cocteau, de 1930 a través de las categorías propuestas por Metz porque lo narrativo y lo secuencial aparecen astillados y dislocados explícitamente por dichas vanguardias.

Didi-Huberman: la imagen fílmica ante el tiempo

Georges Didi-Huberman en su libro *Ante el tiempo* nos muestra una peculiar temporalidad en la imagen; «ante una imagen (...) el presente no cesa jamás de reconfigurarse (...) ante una imagen el pasado no cesa nunca de reconfigurarse»[10]. La imagen en general y la imagen fílmica en particular están hechas de tiempo y los jirones de tiempo hacen montajes constituyendo la memoria individual y social.

Según Didi-Huberman, «la paradoja visual es la de la aparición: un síntoma aparece, un síntoma sobreviene, interrumpe el curso normal de las cosas según una ley —tan soberana como subterránea— que resiste a la observación banal. Lo que la *imagen-síntoma* interrumpe no es otra cosa que el curso normal de la representación (inconsciente de la representación)»[11]. Simultáneamente, la paradoja temporal hace del *tiempo-síntoma*, «un montaje de tiempos heterogéneos» que fractura el curso de la historia cronológica (inconsciente de la historia). Es decir, la imagen fílmica muestra de alguna manera escorzos que latentes en procesos y terrenos inconscientes irrumpen en el momento menos esperado desarticulando el curso lineal de la historia[12].

9 Cfr. Stam R. *Op.cit.*, pág. 142.

10 Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo.* Bs. As.: Adriana Hidalgo, 2008.

11 *Ibídem*, pág. 76.

12 «En la imagen el ser se disgrega: explota y, al hacerlo, muestra —pero por muy poco tiempo— el material con que está hecho. La imagen no es la imitación de las cosas, sino el intervalo hecho visible, la línea de fractura entre las cosas (...) es que la imagen no tiene un lugar asignable de una vez para siempre (...) la imagen puede ser al mismo

El cine es montaje de tiempos que dormitan en nuestra subjetividad, la imagen cinematográfica desde la óptica de Walter Benjamin -creativamente expuesta por Didi-Huberman- posibilita una comprensión dialéctica del arte, la imagen y el lenguaje cinematográfico. No sólo las imágenes particulares de cada film, sino toda la historia del cine podrían asimilarse al movimiento de un caleidoscopio, entendido como modelo óptico porque allí «en el espacio libre entre el vidrio pulido y un tercer vidrio ubicado a una pulgada se introducen objetos de pequeño volumen, como pedazos de tela de colores, piedras falsas, etc. Estos objetos mezclándose se combinan a la vista de mil maneras punzantes siempre regulares y jamás parecidas»[13].

La configuración visual aparece siempre entrecortada, en un doble régimen de la imagen producido por «la polirritmia del tiempo y la fecundidad dialéctica». Como ejemplo, podemos citar un film del realizador tucumano Gerardo Vallejo *El camino hacia la muerte del viejo Reales* (1968). Esta obra cinematográfica posibilita en el receptor una experiencia del tiempo, un lenguaje realista de imágenes fílmico-documentales explora el tiempo de los sesenta en una Argentina convulsionada por el contexto político y por la nueva visibilidad que las fuerzas étnicas, las minorías y los explotados de la tierra comenzaban a lograr.

«El rostro del viejo Reales perfora la dimensión de la historia porque algo pasa por este, irreductible a cualquier narración (...) aparecen un plano del viejo Reales que habla al comienzo del film, la singular voz balbucea sobre el contorno de un rostro-paisaje cuarteado y gastado por la edad y la zafra».[14] El rostro muestra, en el cine documental, un mundo

---

tiempo material y psíquica, externa e interna, plástica y discontinua». La imagen, según Benjamin, tiene «un poder de colisión, donde las cosas, los tiempos son puestos en contacto y disgregados por ese mismo contacto». Didi-Huberman, *Ante el tiempo*. Bs. As.: Adriana Hidalgo, 2007, pág. 168.

13 Didi-Huberman. *Op. cit.*, pág. 186.

14 Cangi, Adrián. *El rostro en el documental como drama político*. Bs. As.: Libraria, 2007, pág. 78.

donde la noción de trauma —evento que resiste a la representación— desplaza la noción de mímesis. «El rostro y el gesto son testimonios que portan un trauma que funciona como una herida en la retina».



Cine y psicoanálisis: el mito de Argos

A la nómina de los objetos freudianos paradigmáticos: oral, anal y fálico, Lacan incorpora dos objetos pulsionales: la mirada y la voz. Mirada y voz se escenifican en imágenes y palabras; hay entre ellas un aire de familia pero son discordantes. El mito de Argos que narra Ovidio nos cuenta que Argos tenía una cabeza rodeada de un centenar de ojos, padecía un insomnio que le permitía vigilar con sus cien ojos a la ninfa Clio, quien mirada por todas partes «quedó sin voz». Júpiter decide hacer dormir al vigilante y envía a Hermes para que con voz seductora le narre a Argos largos relatos. Así este terrible ser de mirada incorruptible se duerme pero al dormirse, muere. Podemos, a partir de este mito, conjeturar que, por un lado, ante tanto mirar la voz hace una retirada y, por otro lado, que la voz emerge plena cuando la imagen de alguna manera se desvanece (la voz en *off* en radio y en cine cumple esta función).

La teoría psicoanalítica plantea un «trauma escópico» de origen a partir del cual la mirada, el ojo, está ligado a la pérdida del objeto y a la angustia causada por no poder ver. Mirar es perder. Y según observa Paul-Laurent Assoun, el sujeto entra en la lógica de la mirada tras contemplar por primera vez «la falta» en el genital de la madre y no poder comprenderla: «lo que se encuentra entonces es la encarnación de la pérdida en una escena (pre)originaria: la de la separación y la pérdida de la vista, en la que la mirada recibe su impronta primitiva, de dolor (...) La mirada de

dolor primitivo nos instruye así sobre el dolorismo de la mirada»[15] Un eclipse irremediable de la mirada acontece.

El cine puede construir imágenes que bordean lo real: el *close-up* o primer plano sería un ejemplo. De esta manera, nos lleva lo más cerca posible de «das Ding» la cosa misma; aparece «el punctum» donde, según Roland Barthes, la imagen nos punza, nos inquieta, nos hace tambalear y nos des-sujeta; todo lo contrario que la imagen-espectáculo, donde, somos literalmente sujetados por un supuesto «todo-visible» de la visión. Una metáfora cinematográfica emplea Lacan para nombrar el orden de lo imaginario: «pantalla-tamiz», ese mampara constitutiva de nuestra subjetividad que es capaz de emplear dos estrategias extremas: «defecto y exceso de la visión». El *close-up* del viejo Reales construido por Vallejo nos punza, vemos todo de él, sin embargo, algo se nos escapa.

Hal Foster define al arte a partir de la segunda mitad del siglo XX como «realismo traumático». Foster plantea que una escritura de lo real en el arte busca mostrar aquello que todavía no puede ser simbolizado luego de traspasar la pantalla-tamiz (o lo imaginario). Siguiendo el modelo topológico de la banda de Moebius que propone una superficie continua que vuelve exterior lo interior y viceversa, podemos pensar que las imágenes en general y las imágenes del cine en particular se mueven y nos mueven. La representación de aquello que culturalmente se reprime como lo repugnante o terrible resulta ser «la cosa», o sea, esa brutal materia que aún no tiene registro simbólico y que captura los ojos de quien mira. La figura del rostro (llamada «close-up» en cine) se levanta, según Artaud, como «una fuerza vacía y un campo de muerte».

La problemática de la experiencia de no poder simbolizar encuentra un lugar privilegiado en el cine, es ese «encuentro con lo real que genera angustia y trauma»[16]. El arte desde fines del siglo XX muestra lo

---

15 Assoun, Paul Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Bs. As.: Nueva Visión, 1997, pág. 23.

16 *Ibídem*, pág. 24.

real por excelencia: la muerte. El cuerpo con vida es lo opuesto a la muerte. Lo repugnante es todo aquello que ya no pertenece al cuerpo: fluidos, excrementos. Las imágenes de heridas y todas las deformidades humanas resultan asquerosas porque muestran el cuerpo herido que puede morir o que se sale de la norma de lo sano (lo vital). El cine vuelve «mirada» y «voz» aquello que más nos angustia: la muerte que es, en un sentido lacaniano, «lo real».

Wittgenstein: imágenes para «imaginar» el lenguaje

En sus *Investigaciones Filosóficas*[17] Wittgenstein propone tres metáforas como modelos de interpretación de la actividad lingüística:

1. el lenguaje es como una caja de herramientas (IF. 11)
2. el lenguaje puede ser considerado «una vieja ciudad, un laberinto de pequeñas calles y plazas, de casas nuevas y viejas, y de mansiones reconstruidas en diferentes épocas...» (IF. 18)
3. el lenguaje es un laberinto de sendas «venís por un lado y reconocéis vuestro camino, llegáis al mismo sitio por otro lado y no reconocéis vuestro camino» (IF. 205).

Según Josep-Lluís Blasco, la primera metáfora pone de manifiesto la morfología funcional sincrónica del lenguaje, la segunda su morfología diacrónica y la tercera su operatividad[18]. Wittgenstein apeló a imágenes para mostrar las vicisitudes que los usos del lenguaje configuran: una caja de herramientas, una vieja ciudad, un laberinto de sendas. La complejidad del cine, había llevado a Walter Benjamin en 1939 a definirlo como «la acumulación de todas las formas de visualización de los tiempos»[19];

---

17 Wittgenstein Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*. España. Altaya. 1999. Traducido por Alfonso García Suarez y Ulises Moulines. A partir de aquí se usará IF para citar esta obra de Wittgenstein.

18 Blasco, Josep-Lluís. Wittgenstein. «Filosofía del lenguaje» en www.raco.cat/index.php/convivium/article/vieww/76398/99022

19 Benjamin Walter. «Paris, capital del siglo XIX» en *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II.* Madrid: Taurus, 1972, pág. 171.

dado que en la historia del arte, el cine es el último en aparecer. Las tradicionales cuestiones del arte encuentran en él nuevos modos de formulación y problematización.

Si articulamos esta noción benjaminiana de «acumulación de todas las formas de visualización» con dos de las tres metáforas de Wittgenstein -la de la ciudad y la del laberinto- podemos sostener que:

1. el cine narrativo clásico basado en las convenciones de continuidad espacio temporal, intenta visualizar lo cronológico (un antes y un después lineales) y se parece a una vieja ciudad con zonas reconstruidas;
2. el cine de vanguardia, por el contrario, busca dislocar tiempos y narrativas, visualiza fragmentos, escorzos: se asemeja a un complejo laberinto donde felizmente podemos perdernos.

El cine configura un peculiar lenguaje de imágenes, que vemos y nos miran, casi siempre, como en el mito de Argos de manera obsesiva, aunque no olvidemos la advertencia que Jacques Lacan solía hacer: «tú no me miras jamás allí donde yo te veo».

Bibliografía

Assoun, Paul Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Bs. As.: Nueva Visión, 1997.

Benjamin, Walter. «Paris, capital del siglo XIX» en *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus, 1972.

Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Traducc. De L´evolution creatrice (1907). Madrid: Espasa-Calpe, 1998. Traducido por María Luisa Pérez Torres.

Blasco, Josep-Lluís. Wittgenstein: «Filosofía del lenguaje» en www.raco.cat/index.php/convivium/article/vieww/76398/99022

Cangi, Adrián. *El rostro en el documental como drama político*. Bs. As.: Libraria, 2007.

Deleuze, Gilles. *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1.* Bs. As.: Paidos, pág. 32. Traducido por Irene Agoff.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo*. Bs. As.: Adriana Hidalgo, 2007.

Stam, Robert: *Teorías del cine.* Barcelona: Paidós comunicación, 2001.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. España: Altaya, 1999. Traducido por Alfonso García Suarez y Ulises Moulines.

Literatura y realidad: ¿Una relación intersticial?

CÉSAR E. JUÁREZ
Universidad Nacional de Tucumán
Instituto de Estudios Antropológicos
y Filosofía de la Religión

1. Un problema para la filosofía actual

«Filosofar entre nosotros, pues, es plagiar y adaptar, operando ese bricollage que Lévi-Strauss considera propio del pensamiento salvaje; componer, en suma, unas rejillas de clasificación y ordenamiento de lo que abusivamente llamamos lo real sobre la base de materiales espurios y heteróclitos como las tradiciones culturales y los tipos humanos que configuraron este espacio diferenciado que es hoy Argentina y que sin embargo, o tal vez por eso, se ha dedicado a cultivar con un énfasis nada envidiable el obsceno culto de lo Mismo». (OSCAR TERÁN)

La *literatura* —a pesar de lo que prejuiciosamente creen algunos— da que pensar, y el interés más o menos reciente de la *filosofía* por ella es una prueba elocuente de lo que estamos diciendo. Para tematizar su condición tomaremos en cuenta las contribuciones de Roland Barthes en *La lección inaugural* (1977); allí se sostiene —a través de una notable excursión teórica— que tres son las fuerzas que hacen a su condición: 1) *Mathesis*; 2) *Mímesis*; y 3) *Semiosis*.

Veamos a continuación, sólo de un modo escueto, a qué se refieren estas sugerentes nociones: 1) *Mathesis*: este concepto apunta a la posibilidad que tiene la literatura de tomar a su cargo distintos saberes sin convertir en fetiche a ninguno de ellos; la literatura —en consecuencia— otorga a los saberes un lugar «indirecto» y «precioso» al mismo tiempo. El

saber que la literatura pone en movimiento no es entonces «ni completo ni final». En fin: la literatura no dice que sepa algo, sino que —antes bien— expone sin tapujos lo que de los hombres sabe. 2) *Mímesis*: la segunda fuerza de la literatura remite a su fuerza de representación. Dice Barthes: «Desde la antigüedad hasta los intentos de la vanguardia, la literatura se afana por representar algo. ¿Qué? Yo diría brutalmente: lo real».[1] La tensión se da aquí, en efecto, entre *lo posible* y *lo imposible*. 3) *Semiosis*: finalmente, la tercera fuerza, es la estrictamente semiótica; es ésta la que instituye en la lengua una significativa heteronimia sobre el mundo y la que —desde luego— no deja de inquietarnos aún hoy.

Las fuerzas de la literatura —que hacen a su condición— y que Roland Barthes organiza a través de los mencionados conceptos griegos apuntan, respectivamente, a distintos horizontes de problemas que reclaman la atención filosófica y su consecuente dilucidación. En la presente investigación, desde luego, nos detendremos particularmente en el concepto de *mímesis* pero sin desgajarlo de su vinculación ciertamente estrecha con los conceptos de *mathesis* y *semiosis*. A la manera de una extraña brújula nos guía aquí una meditación de Theodor W. Adorno recogida en *Minima moralia. Reflexiones sobre la vida dañada* (1951); dice: «Lo esencial sería poseer conocimientos que no fuesen absolutamente exactos e invulnerables —éstos desembocan sin remedio en la tautología—, sino tales que ante ellos surgiera por sí sola la pregunta por su exactitud».[2]

2. Un horizonte de tensiones: *lo posible* y *lo imposible*

En principio —y para tratar de lidiar con la menor cantidad de equívocos— explicitaremos qué entiende Roland Barthes por *literatura* en *La lección inaugural* (1977). Escribe al respecto:

---

1 Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pág. 127.

2 Adorno, Theodor. *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada.* Madrid: Akal, 2004, pág. 76.

> Entiendo por *literatura* no un cuerpo o una serie de obras, ni siquiera un sector de comercio o enseñanza, sino la grafía compleja de las marcas de una práctica, la práctica de escribir. Veo en ella esencialmente al texto, es decir, al tejido de significantes que constituye la obra, puesto que el texto es el afloramiento mismo de la lengua, y que es dentro de la lengua donde la lengua debe ser combatida, descarriada: no por el mensaje del cual es instrumento, sino por el juego de las palabras cuyo teatro constituye. Puedo entonces decir indiferentemente: literatura, escritura o texto.[3]

Como se advierte con claridad, Barthes está trabajando aquí con un concepto inclusivo de *literatura* cuyo núcleo parece ser la misma «práctica de escribir»; es en ésta —precisamente— en la que se ve al «texto» funcionando como un dispositivo capaz de descarriar la lengua de la cual es nada más y nada menos que «afloramiento». Desde el punto de vista del autor francés, la libertad que hay en la literatura para hacer descarriar la lengua abreva en el trabajo de desplazamiento que el escritor puede ejercer sobre ésta. De ahí, pues, la emergencia de los tres conceptos operativos que ya hemos expuesto en el apartado anterior: 1) *Mathesis*; 2) *Mímesis*; y 3) *Semiosis*.

Ahora bien: ¿Cómo tematiza nuestro autor la noción de *mímesis*? Recordémoslo: «Desde la antigüedad hasta los intentos de la vanguardia, la literatura se afana por representar algo. ¿Qué? Yo diría brutalmente: lo real».[4] Y añade seguidamente:

> Lo real no es representable, y es debido a que los hombres quieren sin cesar representarlo mediante palabras que existe una historia de la literatura. Que lo real no sea representable [...] puede ser dicho de diversas maneras: ya sea que con Lacan se lo defina como *lo imposible*, lo que no puede alcanzarse y escapa al discurso, o bien que, en términos topológicos, se verifique que no se puede hacer

---

3 Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pág. 123.

4 *Ibídem*, pág. 127.

> coincidir un orden pluridimensional (lo real) con un orden unidimensional (el lenguaje).[5]

En el pasaje que acabamos de transcribir asoma la tensión que veníamos anunciando: vale decir, aquella que se manifiesta entre *lo posible* y *lo imposible*. Y es en este punto, asimismo, donde la literatura —entendida a la manera de Barthes— encuentra su condición de posibilidad. Anota: «Los hombres no se resignan a esa falta de paralelismo entre lo real y el lenguaje, y es este rechazo, posiblemente tan viejo como el lenguaje mismo, el que produce, en una agitación incesante, la literatura».[6] ¿Se está indicando aquí, entonces, una suerte de *fundamento antropológico* para asir esa práctica indócil que llamamos literatura? Si respondiéramos afirmativamente a esta pregunta no estaríamos incurriendo —me parece— en ningún abuso hermenéutico.

Nuestro autor —lejos de escandalizarse— celebra esta función utópica inherente a la literatura:

> La literatura es categóricamente realista en la medida en que sólo tiene a lo real como objeto de deseo; y diría ahora, sin contradecirme puesto que empleo aquí la palabra en su acepción familiar, que también es obstinadamente irrealista: cree sensato el deseo de lo imposible.[7]

Cabe aclarar que la presente contribución de Roland Barthes en *La lección inaugural* (1977) está presentada —sin más— bajo la forma de una excursión teórica. ¿Qué significa esto? Pues bien: significa que intentará sostener[8] su discurso sin imponerlo apelando a la *fragmentación* si *se escribe* —como es el presente caso—; o a la *digresión* si por el contrario *se expone*. Estaríamos, en suma, ante un «método de desprendimiento»[9] teórico.

---

5 *Ibídem*, págs. 127-128.
6 *Ibídem*, pág. 128.
7 *Ibídem*, pág. 128.
8 *Ibídem*, pág. 146.
9 *Ibídem*, pág. 147.

Dicho esto, veamos adónde nos conducen sus restantes contribuciones sobre las otras fuerzas de la literatura: *mathesis* y *semiosis*. Es cierto que —en lo esencial— las conceptualizaciones sobre ambas fuerzas fueron proporcionadas ya al comienzo de nuestra investigación; sin embargo, quedan aún algunas cuestiones por esclarecer.

A propósito de la *mathesis*, por ejemplo, reaparece nuevamente cierta búsqueda repetida de *fundamentos antropológicos*. Leemos en un preciso pasaje:

> (...) la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe *de* algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres. Lo que sabe de los hombres es lo que podría llamarse la gran *argamasa* del lenguaje, que ellos trabajan y que los trabaja, ya sea que reproduzca la diversidad de sociolectos, o bien que a partir de esta diversidad, cuyo desgarramiento experimenta, imagine y trate de elaborar un lenguaje-límite que constituiría su grado cero.[10]

Hay que decirlo: la genealogía que Barthes instaura con esta aparente búsqueda de *fundamentos antropológicos* remite a lo que Manuel Asensi llama —siguiendo a E. Grassi— «la estrategia de la verosimilitud» y que atribuye al mismo Aristóteles. Señala entonces el filósofo español: «con Aristóteles se da un proceso de desontologización positiva del arte, puesto que éste no representa ningún ser sino una 'posibilidad' del hombre».[11] Y agrega: «a pesar de que Aristóteles haya señalado la base del estudio técnico-formal de la poesía —el verso, la retórica, la dispositio, etc.— la esencia de ésta no se define por tales aspectos, sino por ser 'mimética', lo cual es una posibilidad general del hombre [...] anterior a cualquier soporte material».[12]

En la reflexión de Barthes pueden advertirse además —en un nivel de entre líneas, por cierto— las innegables relaciones entre *lenguaje* y *socie-*

10 *Ibídem*, pág. 125.

11 Asesnsi, Manuel. *Literatura y filosofía.* Madrid: Síntesis, 1996, pág. 24.

12 *Ibídem*, pág. 25.

dad que ya Émile Benveniste postulaba en su artículo «Estructura de la lengua y estructura de la sociedad» (1970). Sostenía allí el lingüista francés:

> El lenguaje es para el hombre un medio, de hecho el solo medio, de llegar al otro hombre de trasmitirle y recibir de él un mensaje. Por consiguiente el lenguaje pone y supone al otro. Inmediatamente, la sociedad es dada con el lenguaje. La sociedad, a su vez, sólo se mantiene por el uso común de signos de comunicación. Inmediatamente, el lenguaje es dado con la sociedad. Así cada una de estas dos entidades, lenguaje y sociedad, implica la otra.[13]

En fin, volviendo a Barthes: «la literatura no dice que sepa algo, sino que sabe *de* algo, o mejor aún: que ella les sabe algo, que les sabe mucho sobre los hombres». ¿Se trataría acaso de una especie de secreto? Podría traerse a colación aquí —ya que el contexto conceptual lo justificaría— una distinción entre *saber* y *conocer* que establece el filósofo argentino Mario Presas en *La verdad de la ficción* (1996). Escribe:

> La experiencia estética proporcionada por el arte y la literatura constituye una insustituible vía de acceso a la realidad —independiente del conocimiento científico— que brinda un saber sin el cual la vida humana se vería empobrecida y rebajada. Digo *saber* y no *conocimiento* —término este último que reservo para la ciencia— porque la palabra *saber*, aunque sus orígenes son distintos, conserva un eco de *sabor* [...] Lamentablemente no disponemos de un término como *connaissance* —sutilmente usado por Paul Claudel— que aúna *conocimiento* y *co–nacimiento*, indicando así que la emoción estética revela la dimensión anterior a la escisión sujeto-objeto. Esa inserción de la carne en el mundo que es quizá la que «hace visible» la pintura, como dirá Paul Klee, o que exhibe «la verdadera vida, la vida al fin vivida», de que habla Proust, *antes* de que las existencias

---

[13] Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general II.* México: Siglo XXI, 2004, pág. 95.

> de la convivencia social y las necesidades prácticas nos conviertan en sujetos intercambiables enfrentados con una realidad compuesta de objetos manipulables y cognoscibles. Es esa dimensión que el arte y la literatura sondean, la que Heidegger des-oculta en la acepción primigenia del «hay» alemán *(es gibt)* y Merleau-Ponty en el *ill y a* francés, en la medida en que ambas expresiones, literalmente, aluden a un *algo que da lo que hay*.[14]

Entendemos que la trascripción *in extenso* de la cita de Mario Presas está plenamente justificada; lo está —entre otras razones— ya que esboza de un modo impecable el punto axial al que nuestra argumentación está remitiéndonos una y otra vez: la *relación intersticial* que parecen establecer *literatura* y *realidad*.

En cuanto a la *semiosis* —la tercera fuerza inherente a la literatura— puede decirse que: «reside en *actuar* los signos en vez de destruirlos, en meterlos en una maquinaria de lenguaje cuyos muelles y seguros han saltado; en resumen, en instituir, en el seno mismo de la lengua servil, una verdadera heteronimia de las cosas».[15] Heteronimia de las cosas: he ahí —nuevamente— la emergencia de lo real a partir de una paradójica tensión entre *lo posible* y *lo imposible*.

3. ¿Un efecto de realidad?

Como creemos haber mostrado, la tematización en torno a las complejas relaciones entre *literatura* y *realidad* dan que pensar. En la *Lección inaugural* (1977), Roland Barthes ofrece un marco posible —entre otros— para problematizar lo que muchos creen ya resuelto. Nuestro propósito ha sido —simplemente— explicitar una serie de cuestiones que la problematización del mismo autor francés parece llevar implicada. De allí, en consecuencia, la posibilidad de imaginar que la relación entre

---

[14] Presas, Antonio. *La verdad de la ficción*, Buenos Aires: Almagesto, 1996, págs. 7-8.

[15] Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pág. 133.

literatura y *realidad* es esencialmente intersticial y que —por ello— exige asimismo una aproximación teórica también intersticial.

Desde luego, nos asumimos como postsocráticos y suscribimos sin reparos la siguiente reflexión de Theodor W. Adorno:

> Para el intelectual que se propone hacer lo que antaño se llamó filosofía, nada es más incongruente que, en la discusión –y casi podría decirse en la argumentación–, quiera tener razón. El propio querer tener razón es, hasta en la más sutil forma lógica de la reflexión, una expresión de aquel espíritu de autoconservación cuya disolución constituye precisamente el designio de la filosofía.[16]

En la *Lección inaugural* (1977), «la *mímesis* —como observa Éric Marty— deja de ser vergonzosa para definirse como aquello a lo cual la literatura no renuncia».[17] De ahí, pues, la necesidad de revisar la tematización que la misma lección propone adoptando un dispositivo de investigación eminentemente intersticial.

---

16 Adorno, Theodor. *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada.* Madrid: Akal, 2004, pág. 75.

17 Marty, Éric. *Roland Barthes, el oficio de escribir.* Buenos Aires: Manantial, 2007, pág. 156.

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4.* Madrid: Akal, 2004.

Asensi, Manuel. *Literatura y filosofía.* Madrid: Síntesis, 1996.

Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura.* Barcelona: Paidós, 1999.

Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Barthes, Roland. *Crítica y verdad.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general II.* México: Siglo XXI, 2004.

Block de Behar, Lisa. *Dos medios entre dos medios. Sobre la representación y sus dualidades.* Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.

Girard, René. *Literatura, mímesis y antropología.* Barcelona: Gedisa, 2006.

Marty, Éric. *Roland Barthes, el oficio de escribir*. Buenos Aires: Manantial, 2007.

Milner, Jean-Claude. *El paso filosófico de Roland Barthes.* Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

Presas, Mario. *La verdad de la ficción*. Buenos Aires: Almagesto, 1996.

Scaranao, Laura. *Los lugares de la voz. Protocolos de la enunciación literaria.* Buenos Aires: Melusina, 2000.

Terán, Oscar. *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

Lenguaje, mundo y conocimiento científico

Leyes y Mundo

Celia Medina
Universidad Nacional de Jujuy
Universidad Nacional de Tucumán

En este trabajo intentaré mostrar que algunas de las condiciones para considerar que un enunciado es una ley implican supuestos metafísicos que tienen relación con, por un lado, como afirma Nancy Cartwright, nuestra visión de la naturaleza y, por otro, con la tendencia, según Kant, de la razón a establecer sistemas y unidades allí donde la experiencia sólo brinda desorden y diversidad. Como señala correctamente Cartwright, en la discusión sobre las leyes no sólo se trata de cuestiones epistémicas, pero tampoco es sólo un asunto de elección entre diferentes realidades posibles, pienso que, además, la elección tiene relación con lo que Kant propone como canon para la razón pura, esto es, la práctica.

Los filósofos suelen considerar que las leyes científicas son sólo aproximaciones o idealizaciones de leyes del universo, las leyes naturales, pero acto seguido se enfocan en el primer grupo. De este modo, intentan evitar cualquier salto desde lo epistémico a lo ontológico, sin embargo, mantenerse en el plano de lo epistémico y de los requisitos lógicos para que algunos enunciados puedan ser leyes, no impide, como intentaré mostrar, que se filtren supuestos metafísicos.

Según Swartz[1] habría un acuerdo en que los enunciados legales reúnen ciertos rasgos: 1) son verdades fácticas o, al menos, han sido bien confirmados; 2) tienen validez universal; 3) no contienen nombres propios sino conceptos generales; 4) son atribuciones universales o estadísticas tales como «Todo cobre es conductor» y no como «Las estrellas exis-

---

1 Swartz, Norman. «Laws of Nature», en James Fieser y Bradley Dwoden editores, *Internet Enciclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/natlaw/, 2009.

ten»; 5) son condicionales y no categóricos o pueden ser formulados condicionalmente.

Pero estos rasgos son insuficientes puesto que, sin restricciones adicionales, podríamos considerar como leyes las verdades accidentales, los existenciales falsos, etc. Entre las restricciones adicionales cabe destacar la sistematicidad. Esto es, el enunciado en cuestión ha de ser parte de una red legal o ser pasible de poder introducirse en una. Nótese que no se requiere solamente que el enunciado sea compatible con otras leyes sino que ha de poder ser introducido en una red jerárquica, preferentemente deductiva. Dicho de otro modo, la restricción consiste en exigir que forme parte de un sistema —mejor aún si es deductivo.

Este requisito proviene del antiguo pitagorismo y se trasladó a la cultura occidental a través de la influencia del *Timeo* de Platón. El concepto platónico de «alma del mundo» fue transformado por el estoicismo en un orden racional del universo, matemático, que luego el cristianismo atribuirá a la razón divina. Para Torretti esta creencia de un orden garantizado por Dios implica que tanto los fenómenos como «las leyes locales de bajo nivel deben seguirse de otras más abarcadoras».[2] De este modo, los hechos particulares son vistos como instancias o casos de las leyes organizadas en sistemas en los cuales algunas leyes pueden ser derivadas de un puñado de leyes más universales.

A ello se agrega un requisito aparentemente estético. Los físicos suelen atribuir a algunas de sus ecuaciones «elegancia» y «belleza», características que pesan a la hora de elegir entre diferentes enfoques matemáticos de un mismo problema y en la elección entre teorías. Porque, para los físicos, elegancia y belleza son algo más que una cuestión estética, se relacionan con el orden del mundo; son pues, una cuestión metafísica. En palabras de Paul Dirac, «parece ser uno de los rasgos fundamentales de la naturaleza el que las leyes físicas fundamentales se describan en términos de una teoría matemática de gran belleza y poder…¿por qué la naturaleza

---

2 Torretti, R. *The Philosophy of Physics.* Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1999, pág. 406.

está construida a lo largo de estas líneas?... Lo único que podemos hacer es simplemente aceptarlo....».[3] En este parágrafo Dirac da un salto de lo epistémico y estético a lo ontológico sin problemas, los planos se unen en un confiado realismo.

Un componente importante de la belleza es la simplicidad, esto es, la capacidad para, con muy pocos principios o pocos términos, explicar diversos dominios antes separados o aparentemente inconexos y una gran diversidad de fenómenos, de modo que belleza y sistematicidad no son completamente independientes. Y, en la física, desde Galileo, el sistema del universo es un sistema matemático.

En otras palabras, pareciera que la posibilidad de matematización de la física no fue sólo uno de los mayores logros científicos, sino el descubrimiento de una estructura profunda del universo. Es bien conocida la frase de Galileo «La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática.»[4] Este *dictum* de Galileo ha sido uno de los pilares de la física y, aunque podemos dudar de su verdad en la naturaleza, es innegable su papel directriz en la investigación en física.

Además, cuanto más fundamental es una ley, cuanto más explicativa, más elegante debería ser. Este supuesto es común tanto a los físicos realistas como a los no realistas. En este sentido, la conocida frase de Einstein, «El Señor es sutil, pero no malicioso» significa que el objetivo de la ciencia es encontrar el orden oculto de la naturaleza, basado en la simetría y la simplicidad, y por ello sólo vale la pena trabajar en ecuaciones que sean bellas.[5]

---

3 Dirac, P. «La evolución de la imagen del físico de la naturaleza», en M. Kline (ed.), *Matemáticas en el mundo moderno*. Barcelona: Blume, 1974, pág. 274.

4 G. Galilei. *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar, 1981, págs. 62-63.

5 Bondi H. Citado en G.J. Whitrow. *Einstein: el hombre y su obra*. México: Siglo XXI, 1969, pág. 121.

Se podría objetar que se trata de Einstein, pero, la unión entre belleza, realidad y ecuaciones matemáticas puede encontrarse desde Kepler en adelante. Así, en su autobiografía, Heisenberg relata cómo trabajó intensamente durante días tratando de unir lo que se sabía sobre física cuántica y cómo, en una madrugada, los números empezaron a encajar, «se disiparon todas las dudas… Tenía la sensación de que, a través de la superficie de los fenómenos atómicos, estaba observando un interior extrañamente maravilloso, y me sentí aturdido ante la idea de que ahora tenía que demostrar esta riqueza de las estructuras matemáticas que la naturaleza me había mostrado tan generosamente.» Incluso afirmó que sólo podemos comprender la diversidad de los fenómenos si los captamos matemáticamente.[6]

Chandrasekhar y Weinberg, en distintas circunstancias, expresaron la unión que hay para ellos entre realidad, verdad y belleza matemática; es decir, entre sistematicidad y realidad. Así Chandrasekhar, en su conferencia «Belleza y la búsqueda de la belleza en las ciencia»,[7] afirma que la naturaleza misma es bella, por lo que intentar ordenar los fenómenos dispersos en un todo coherente y simple no es otra cosa que la búsqueda de belleza y armonía. Su convencimiento de que las leyes simples y elegantes reflejan un orden natural es tal que sostiene que aun cuando no hubiera evidencia empírica a su favor, vale la pena trabajar con ellas porque algo deben estar diciendo sobre la naturaleza.

Por su parte, Weinberg aclara que no se trata de un juego matemático, las ecuaciones han de dar soluciones plausibles para las entidades de las que tratan, sin embargo, una ecuación que pretende ser una ley será rechazada si es «demasiado arbitraria y fea»[8] aun cuando su solución sea

---

6 Heisenberg, citado por Gribbin, J., en *En busca del gato de Schrödinger.* Barcelona: Salvat, 1994, pág. 87. Cfr. Heisenberg, W., *Diálogos sobre la física atómica*, BAC, Madrid, 1972.

7 En Chandrasekhar, S. *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivations in Science*. USA, University of Chicago Press, 1987.

8 Weinberg, S. *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Grijalbo, 1994, pág. 93.

compatible con la evidencia empírica. Weinberg agrega que la belleza no es sólo un juicio estético, ni un concepto con el que nacemos, sino que lo hemos aprendido a lo largo de nuestra evolución. El universo nos ha enseñado qué es la belleza de la naturaleza y, después de siglos de evolución, hemos aprendido a captar ciertos rasgos que la manifiestan tal como la simetría. Este aprendizaje nos permite, además, decir que la belleza «es parte de lo que entendemos por una explicación».[9]

Weinberg enlaza simetría y necesidad física. Se trata de una belleza en la que todo encaja y nada sobra, nada puede cambiar. Y, en ese sentido, agrega que cuando él habla de belleza está hablando de inevitabilidad lógica y física, esto es, en términos filosóficos, de necesidad. Así, el principio de invariancia de la relatividad no es un meta principio como piensan los filósofos pues, para sostenerse, requiere de la existencia de la gravitación, es ésta la que garantiza que las leyes sean las mismas en todo el universo.

Para Weinberg dicha necesidad también se manifiesta, por ejemplo, en que sea cual sea la interpretación que demos de las ecuaciones newtonianas o relativistas de la gravitación, en la naturaleza se cumple la inversa del cuadrado de la distancia. Por ello, para él, las estructuras matemáticas son transportables de un marco conceptual a otro, porque su belleza sobrevive aun cuando las descripciones físicas no lo hagan.[10] En el mismo sentido, Roberto Torretti, dando ejemplos contra la tesis de la inconmensurabilidad kuhniana, dice que aunque las concepciones pre relativistas y relativistas de la electrodinámica son completamente diferentes e incluso incompatibles, los números que determinan los fenómenos electrodinámicos —de acuerdo a las ecuaciones de Maxwell— tienen un rol definido en cada teoría, sin embargo, en las mediciones de labora-

---

9 Idem., pág. 121.

10 Idem, pág. 124. El ejemplo que da es el de las ecuaciones de Dirac, que estaban equivocadas en el sentido de que requerían un espín concreto para los electrones que la teoría de campos no requiere. Pero las ecuaciones se han mantenido en la teoría de campo.

torio los números se mantienen aunque sean concebidos de modo diferente.[11]

Los filósofos de la ciencia de fuerte tradición empirista suelen ser menos realistas y menos optimistas respecto de las leyes. Para el empirismo lógico las regularidades observacionales de la naturaleza pueden ser inferidas deductivamente de leyes. Pero éstas últimas no son enunciados verdaderos sobre el orden del universo, sino más bien instrumentos para la predicción empírica y «llamarlos 'leyes de la naturaleza' sería un abuso».[12]

Dentro de la concepción semántica, heredera del neopositivismo, Nancy Cartwright en su *Cómo mienten las leyes de la física*[13] se opone fuertemente a la visión antes descripta. Para ella, el costo del alto poder explicativo de las leyes fundamentales de la física es que no sean verdaderas. Cuanto más explican y más elegantes, menos verdaderas son. Para Cartwright la ilusión de verdad proviene de que seguimos un mal modelo de explicación que une las leyes con la realidad directamente, sin tomar en cuenta que las leyes son sobre modelos, no sobre el mundo. Por lo cual sólo pueden ser verdaderas sobre los objetos del modelo.[14] La explicación, para esta autora, no es guía de la verdad, lo que nos acerca en todo caso a la verdad es la causalidad, pero ésta no aparece en las leyes fundamentales porque son ecuaciones demasiado abstractas y universales. Así, ella acepta que, por ejemplo, los electrones son la causa de la huella en la cámara de niebla, pero rechaza las ecuaciones de Dirac o de Weinberg-Salam que explican el comportamiento de los electrones, porque hablan de un modelo que nunca existe como tal en la realidad. «El razonamiento causal proporciona buenas bases para nuestras creencias en entidades teóricas. Dado nuestro conocimiento general sobre los tipos de condiciones y su-

---

11 Torretti, *Op. cit.*, pág. 428.
12 Idem, pág. 412.
13 Cartwright, N. *How the Laws of Physics Lie.* New York, Oxford University Press, 1983.
14 Idem, pág. 3 y ss.

cesos que son posibles en las circunstancias, razonamos hacia atrás desde la estructura detallada de los efectos hacia exactamente qué características deben tener las causas para producirlos. ... no hay inferencia a la mejor explicación; sólo inferencia a la causa más probable.»[15] Aquí, «probable» significa que hay que tener buenas razones para pensar que prácticamente la única posibilidad es que sea esa causa y no otra.

Para Cartwright las ecuaciones explicativas de Maxwell sobre el radiómetro —reales para otros— sólo pueden ser ligadas al mundo a través de numerosas leyes fenomenológicas, es decir, descriptivas y de bajo nivel. Pero estas no se parecen en nada a las leyes fundamentales que son, como la ecuación de Boltzmann, tan abstractas y generales que no tratan de ningún suceso particular en ninguna circunstancia particular. Justamente su abstracción permite que haya diversos modelos matemáticos de un mismo fenómeno, y todos pueden describir algunos aspectos del fenómeno, sin que podamos afirmar que uno sea más correcto que otro. En síntesis, si se toma en serio la evidencia, las leyes teóricas deben ser juzgadas como falsas, las leyes de la física **no** «enuncian los hechos» tal como son porque para hacerlo hay que recurrir a una composición de causas, es decir, trabajar con lo que ocurre en la intersección de diferentes dominios.

Para Cartwright el problema subyacente es la equivocada creencia en la unidad ordenada de la naturaleza. La pretensión de que las leyes son más verdaderas cuanto más universales, simples, elegantes y unificadoras, es, para ella, un supuesto metafísico. Y aún cuando no fuera así, para ser aplicadas a problemas concretos de la realidad las leyes fundamentales deben ser corregidas con sucesivos ajustes y aproximaciones.

Para la autora, no sabemos si vivimos en un universo ordenado o en uno desordenado, y lo que hacen las explicaciones, sea como fuere el universo, es darle sentido. Pero este es una cuestión metafísica y entonces

---

15 Idem, pág. 8.

la discusión no es abordable desde argumentos sólo científicos, y ella toma partido metafísico por la riqueza y la variedad de la naturaleza. «... La diferencia entre el realista y yo es casi teológica. El realista piensa que el creador del universo trabajó como un matemático francés [profundo pero estrecho]. Pero yo creo que Dios tiene la mente desordenada de un inglés.»[16]

En *The Dappled World*[17] mantiene algunas de las tesis anteriores y agrega que las leyes si son verdaderas sólo se aplican a dominios limitados y en circunstancias especiales: las del laboratorio. Hay, pues, una relación inversa entre universalidad y verdad. Cuando las leyes se aplican fuera del laboratorio es siempre teniendo en cuenta las cláusulas *ceteris paribus*. Pero va más allá y afirma que el conocimiento científico no es un conocimiento de leyes sino de la naturaleza de las cosas.

Para Cartwright se trata de mantener una actitud científica, esto es, no sostener aquello que no esté apoyado empíricamente. Y, puesto que la experiencia nos muestra un mundo desordenado, no jerárquico, no podemos imponer nuestros deseos de orden y jerarquía deductiva sobre él. Los sistemas con los que trabajamos en nuestras investigaciones no son deductivos, por lo cual no es posible, por ejemplo, seguir manteniendo el modelo nomológico deductivo. Más bien, se trata de considerar no que hay unas pocas leyes de gran universalidad y alcance, sino diversas leyes, que poco tienen de simplicidad y muy limitadas en su alcance, que se aplican a porciones de un mundo de experiencia de gran diversidad y complejidad.

Ella cree que su visión es menos reduccionista y menos fundamentalista. Aboga por un pluralismo nomológico metafísico y una visión más democrática de las leyes y la ciencia.

Sin embargo, reconoce que aunque la experiencia apoya mejor su

---

16 Idem, pág. 19.

17 Cartwright, N. *The Dappled World.* Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1999, Reimpresión 2005.

imagen del mundo, no la impone, no es necesaria, pero ha de elegirse la visión desordenada y poco unitaria porque, metodológicamente lo correcto sería elegir lo que tiene apoyo empírico, de lo contrario se estarían eligiendo herramientas incorrectas para cambiar el mundo. Con esta salida, Cartwright vuelve al argumento de Kant en el Canon de la *Crítica de la Razón Pura*.

Un canon, para Kant, es el conjunto de principios *a priori* del uso de las facultades, por ejemplo, la analítica trascendental es el canon del entendimiento. ¿Qué canon podría tener la razón cuando en su uso especulativo formula meras ideas? La respuesta de Kant es que, en su especulación, la razón sólo encuentra su canon en la práctica.

De modo que la visión de un universo unificado y ordenado, gobernado por unas pocas leyes, para Kant, no sería más que el resultado de la tendencia natural de la razón pura que, en su uso especulativo, postula ideas que unifican la experiencia. De este modo, la razón tiende a establecer sistemas donde no los hay, unidad donde sólo encuentra diversidad. Este enlace sistemático sólo puede encontrar su justo uso, sus límites, en lo práctico, esto es, en el terreno de la libertad, de la historia, de lo político.

Por lo tanto, tanto para Cartwright como para Kant, la cuestión es metafísica y no hay base empírica que permita la decisión, por lo cual la salida está en el terreno de lo práctico, se trata de cuál sea la visión del universo y de las leyes que nos lleven, no a un mayor conocimiento de la verdad, sino a una mayor felicidad y libertad. La diferencia entre Kant y Cartwright es que el primero no teme plantear un deber ser que está más allá de la experiencia.

La pretensión realista de los físicos de que sus ecuaciones hablan del mundo y lo reflejan ha sido hasta ahora fructífera epistémicamente. Creo que esta pretensión en lugar de ser abandonada debe ir más allá y entrar en el terreno de la praxis señalando no sólo cómo es el mundo sino también cómo debería ser, de este modo la visión metafísica, expresada en el lenguaje de nuestras ecuaciones, no sólo encontrarían su límite sino también su riqueza.

Bibliografía

Cartwright, Nancy. *How the Laws of Physics Lie.* New York, Oxford University Press, 1983.

Cartwright, N. *The Dappled World*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1999, Reimpresión 2005.

Chandrasekhar, Subrahmanyan. *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivations in Science.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Dirac, Paul. «La evolución de la imagen del físico de la naturaleza», en M. Kline (ed.), *op. cit.*

Galilei, Galileo. *El ensayador.* Buenos Aires: Aguilar, 1981.

Gribbin, John. *En busca del gato de Schrödinger*. Barcelona: Salvat, 1994.

Heisenberg, Werner. *Diálogos sobre la física atómica.* Madrid: BAC, 1972.

Kant, I. *Crítica de la razón pura.* Bs. As.: Losada, 1976.

Kline, M. *Matemáticas en el mundo moderno*. Barcelona: Blume, 1974.

Swartz, Norman. «Laws of Nature», en James Fieser y Bradley Dwoden editores, *Internet Enciclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/natlaw/, 2009.

Torretti, Roberto. *The Philosophy of Physics.* Cambridge, Cambridge University Press, UK, 1999.

Weinberg, Steven. *El sueño de una teoría final*. Barcelona: Grijalbo, 1994.

Whitrow, Gerald James. *Einstein: el hombre y su obra.* México: Siglo XXI, 1990.

El aluvión naturalista en la teoría del conocimiento

GRACIELA GÓMEZ
Universidad Nacional de Tucumán

Hace alrededor de 40 años —específicamente en su artículo «Naturalización de la epistemología» de 1969—, Quine propuso naturalizar la epistemología, lo cual significaba que la indagación sobre el conocimiento humano debía dejar de lado el análisis que tradicionalmente se permitía la filosofía. Correspondía entonces terminar con la pura especulación, con investigaciones *a priori*, con el mero análisis lógico o conceptual que dejaba afuera factores contextuales y pragmáticos, y abrir la puerta al aire fresco de las investigaciones empíricas. Y esto para Quine significaba abrir la puerta de par en par; no andaba con medias tintas: la epistemología debía licuarse, disolverse en las ciencias empíricas, más concretamente, pasar a formar parte de la Psicología.

Este reto no ha sido ignorado, sino que todo lo contrario; originó discusiones muy fructíferas en filósofos y científicos que posibilitaron un real acercamiento interdisciplinar, aunque no todos apoyen la idea de disolver la epistemología en alguna ciencia. El giro naturalista —que ha tomado impulso sobre todo a partir de los '80— ha tocado el corazón de la teoría del conocimiento. Justamente, me interesa en este trabajo destacar el impacto de esta oleada naturalista que ha impuesto la discusión sobre una *Teoría Evolucionista del Conocimiento*. Inevitablemente, esta apertura a la ciencia nos retrotrae a una cuestión de fondo: cuál es el distintivo propio de las investigaciones filosóficas sobre el conocimiento, en qué radica su especificidad.

Todos sabemos que muchos filósofos han sido destacados científicos y que muchos científicos aportan valiosas reflexiones filosóficas. Nunca

se ha negado un acercamiento entre ambas partes. Pero lo importante de esta nueva apertura a la ciencia es que se refrescó el debate acerca de lo que cada de ellas puede (y debe) dar. Lo que me interesa señalar es que con todas las contribuciones científicas al análisis del conocimiento humano, el enfoque o la mirada particular de la filosofía (más precisamente, de la teoría del conocimiento) no se diluye. Sin lugar a dudas se enriquece, pero creo que podemos seguir defendiendo una visión propia y específica de nuestra disciplina frente a la que nos presentan las ciencias particulares.

¿Podemos seguir diciendo que la epistemología se ocupa de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano y su justificación? Creo que sí, pero es formidable el ensanchamiento de miras o de perspectivas al dar cabida a los avances de las ciencias.

Volvamos a Quine, figura clave en el viraje naturalista.

Quine va a criticar varios rasgos importantes de la Concepción Heredada, oponiéndose al fundacionalismo clásico, esto es, argumentando en contra de la idea de que hay una clase limitada y privilegiada de creencias fundamentales, que gozan de un estatus epistémico básico y que no necesitan justificación. Con ello persigue elaborar una nueva concepción de la epistemología que se nutra de los avances de la ciencia y que deje atrás su pretensión de fundamentarla. En este intento no está solo, sino que se trata de una aspiración coincidente con otras reflexiones, como las defendidas, entre otros, por Campbell, Toulmin, Popper, o el reconocido análisis que ya había hecho Konrad Lorenz en el '41 de lo *a priori* kantiano bajo la luz de los avances de la biología de su época.

En oposición a la epistemología normativista o prescriptivista tradicional, el conocimiento humano, según Quine, puede ser estudiado como cualquier otro fenómeno natural, y entonces tal estudio debería hacerlo la ciencia.[1] Por qué no apelar entonces a la psicología —se pregunta— para

---

1 Esta propuesta es formulada claramente por Quine en «Naturalización de la epistemología» y otros artículos que fueron reunidos para su publicación en su libro *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974.

entender cómo se realizan las reconstrucciones racionales, para comprender cómo alcanzamos la imagen que nos hacemos del mundo a partir de la «magra entrada» de la evidencia disponible. Cuando se pensaba que el objetivo de la epistemología es fundamentar la ciencia empírica, se señalaba una circularidad en la apelación a la psicología o a cualquier otra ciencia fáctica. Pero, argumenta Quine, si no perseguimos esa labor de fundamentación, si dejamos de lado la aspiración a deducir la ciencia a partir de datos sensibles, debemos hacer uso de toda la información disponible, incluso la proporcionada por las ciencias particulares. Por eso, dice textualmente:

> … veo a la filosofía no como una propedéutica a priori o labor fundamental para la ciencia, sino como un continuo con la ciencia. Veo a la filosofía y a la ciencia como tripulantes de un mismo barco, un barco que, para retornar, según suelo hacerlo, a la imagen de Neurath, sólo podemos reconstruir en el mar y estando a flote en él. No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera. Todos los hallazgos científicos, todas las conjeturas científicas que son plausibles al presente, son, desde mi punto de vista, tan bienvenidas para su utilización dentro de la filosofía como fuera de ella.[2]

En resumen, la epistemología naturalizada se opone a la supuesta existencia de fundamentos últimos que sustenten nuestras creencias sobre el mundo. No acepta como tarea la búsqueda de criterios absolutos del conocimiento o de su justificación. Emerge, en los textos de Quine, embebida en la idea de que el programa fundacionalista ha fracasado y se impone, entonces, su reemplazo por la ciencia empírica.

Una inmediata consecuencia de este nuevo enfoque de la epistemología es que pierde su tradicional y distintivo carácter normativo: queda vedado al epistemólogo salirse de los marcos de la ciencia (en Quine queda inhabilitada a saltar los límites de las ciencias particulares)[3]. Y, yendo

---

[2] *Ibídem*, pág. 162.

[3] La postura de Quine en este punto dista mucho de lo que nos dice Wittgenstein en

más allá de la propuesta de Quine, una segunda consecuencia del nuevo enfoque es que se va a poner el acento en el sujeto real que construye el conocimiento, un sujeto situado y en permanente interacción con su entorno tanto natural y biológico como social y cultural.

Esto es particularmente importante porque se abre una compuerta para que otras voces sean escuchadas en asuntos epistémicos o cognitivos. Disciplinas como la biología evolutiva, la sociología de la ciencia o la antropología e historia de la ciencia hacen valer su derecho a ocuparse de cuestiones tradicionalmente propias de la gnoseología o epistemología. De ahí lo de «aluvión», un fuerte oleaje impulsado por la propuesta de naturalizar un campo defendido como propio por la filosofía, y que sobre todo a partir de los '80 ha seguido dos caminos principales, aunque no excluyentes.

A) Por un lado, siguiendo en esta distinción la clara propuesta de Martínez Freire[4], están las investigaciones que se basan en las ciencias cognitivas, particularmente la psicología cognitiva, con sus estudios empíricos sobre el razonamiento, la percepción, etc. (corriente psicológica dominante desde 1960); la Inteligencia Artificial (centrada en el examen del diseño y construcción de máquinas inteligentes que imitan la inteligencia humana) y la neurociencia.

B) Por otro lado, están los estudios que recurren a la biología, particularmente a la teoría de la evolución, para indagar el proceso evolutivo de las capacidades cognitivas humanas. Por eso esta corriente recibe el nombre de «Epistemología Evolucionista» (EE).

Aunque entre todos estos enfoques los límites no son nítidos, y por eso se diseñan distintos mapas para describirlos u organizarlos —incluso se comparten las figuras consideradas representativas de unos y otros— se

el *Tractatus*, 4.111. «La filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra 'filosofía' debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales».) *TLP*, Madrid, Alianza, 1973.

4 Martínez-Freire, Pascual F. «El giro cognitivo en Filosofía de la Ciencia», *Revista de Filosofía* 3ª Época, Vol. 10, nº 17, Universidad Complutense de Madrid, 1997.

puede, sin embargo, distinguir dentro de la Epistemología Evolucionista (B) dos líneas o dos perspectivas principales:

B-1) La que utiliza a la Teoría de la Evolución para explicar analógicamente el cambio de teorías científicas y el progreso; o sea, señalando los mecanismos responsables de la transformación de las teorías (variación, selección y retención) en base a una analogía con el proceso evolutivo de los seres vivos. Acá son representativos, por ejemplo: Popper, Campbell, Konrad Lorenz, Stephen Toulmin, entre otros; y entre sus críticos más destacados podemos nombrar a Mario Bunge, Lewontin, etc.

B-2) Una segunda línea, que algunos llaman «enfoque darwinista» (así, por ejemplo, la denomina Michael Ruse), que es la que me interesa, -y se la considera más propiamente naturalista- busca comprender los mecanismos y capacidades cognitivas del hombre y de los animales aplicando la Teoría de la Evolución. (Acá sus principales representantes se repiten: Popper, Campbell, Lorenz y Hull, más otros como Vollmer, Riedl, Ruse, etc.).

Mi intención ahora es quedarme en esta última vertiente (B-2), que me parece más ligada a la Gnoseología —Teoría del Conocimiento en general—, mientras que la primera responde más bien a los intereses de la Epistemología pensada como Filosofía de la Ciencia.

Muchos concuerdan con Bradie[5] en que la EE es, «al menos en algunas de sus formulaciones» una parte de las epistemologías naturalizadas, aunque los límites entre ellas no son precisos. Por eso sería conveniente hablar en plural, de epistemología*s* naturalizada*s*. No hay acuerdo respecto de quiénes pueden ser catalogados como «epistemólogos naturalistas». Un criterio amplio que podemos suscribir (propuesto por Shimony en 1987)[6] es que reciben tal título aquellos filósofos que aceptan que los

---

[5] Bradie, M. «Una evaluación de la epistemología evolucionista», en Martínez y Olivé (1977); citado por Palma, Héctor y Wolovelsky, Eduardo, en *La imagen de la racionalidad científica*. Bs. As.: Eudeba, 2001.

[6] Shimony, A. y Nails, D. (eds.) (1987). *Naturalistic Epistemology*; citado por Ursúa, Nicanor, en *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993.

seres humanos, incluidas sus facultades cognitivas, son entidades naturales en interacción con otras entidades estudiadas por las ciencias naturales; y que los resultados de tales investigaciones, particularmente de la biología y de la psicología empírica son cruciales para la epistemología.

El mismo problema se presenta a la hora de precisar el ámbito de la EE. Algunos exigen como mínimo que tal epistemología se comprometa con la idea de hombre «como un producto de la evolución biológica y social», tal como propone Campbell.[7] También hay acuerdo en que la formulación de una EE se apoya en un isomorfismo, aunque sea mínimo, entre la Teoría de la Evolución Biológica y la obtención y desarrollo del conocimiento.

Obviamente, esta epistemología debe mantener una relación básica con la teoría evolucionista y entonces (también siguiendo a Campbell) habrá de tener en cuenta, como mínimo, el mecanismo por el que se introduce la variación, un proceso de selección consistente y un mecanismo de preservación, reproducción o continuidad de esas transformaciones.[8]

Está claro que estos son los tres puntos esenciales cuando se intenta utilizar la teoría de la evolución como un recurso analógico para comprender cómo se da el proceso evolutivo en distintas instancias: en las teorías científicas, en las sociedades, en la cultura, en el conocimiento humano, en la cognición en general —que incluye a los animales—, en el lenguaje; en fin, en todos los planos donde se han hecho extrapolaciones de la Teoría biológica, buscando comprender distintos aspectos o ámbitos de nuestra realidad.

Cabe destacar el amplio alcance que dio Karl Popper a la idea de evolución, aplicándola en diversos planos como una noción central y

---

7 Esta propuesta ampliamente aceptada es de D. T. Campbell. *Epistemología evolucionista*, publicada en Martínez-Olivé (*Op. Cit*).

8 Campbell, D. T. «Blind variation and selective retention in creative thought as in order knowledge processes», art. publicado en *Psychological Review*, 67; citado en Palma-Wolovelsky, *Op. Cit.*

fructífera. En su vigorosa defensa de una epistemología evolucionista, a la par de considerar al hombre y su mundo como un producto de la evolución biológica, social y cósmica, utiliza el paradigma de la selección natural para dar cuenta de la expansión del conocimiento. Y en el desarrollo de nuestro conocimiento juega un papel crucial la evolución del lenguaje animal al lenguaje humano: justamente, considera que son las funciones superiores del lenguaje -la descriptiva y la argumentadora-, las responsables de la emergencia de un «tercer mundo». Más aún, nos dice que

> Con la función descriptiva del lenguaje humano emerge la idea reguladora de verdad, es decir, la idea de una descripción que encaje con los hechos. [...] Nuestra humanidad, nuestra razón, se la debemos a este desarrollo de las funciones superiores del lenguaje, ya que nuestros poderes de razonamiento no son más que poderes de argumentación crítica.[9]

Respecto de la analogía biológica, la discusión se centra en su alcance y el grado de ajuste que se logra en relación a los principales conceptos de la Teoría de la Evolución. O sea, se intenta señalar, en el desarrollo del conocimiento, cuál es el elemento que introduce la variación, cuál es el mecanismo de selección y cuál el que permite retener la variación y garantizar su transmisión. Y al momento de encontrar un contenido concreto para estos requisitos básicos, aparecen diferencias y discusiones (por ejemplo, los elementos que varían al aplicar la teoría evolucionista como modelo explicativo en el desarrollo del conocimiento científico pueden ser las teorías, los paradigmas, los programas de investigación, o las tradiciones de investigación, etc.).

En cuanto al alcance o incumbencia de esta analogía, es importante el paralelismo que traza la EE, cuando se intenta explicar los procesos de adquisición y desarrollo del conocimiento; un paralelismo con la distinción biológica entre filogenia (los desarrollos de la especie) y ontogenia

---

9 Popper, Karl. *Conocimiento Objetivo.* Madrid: Tecnos, 1992, pág. 118.

(los desarrollos de los rasgos de los individuos). Este paralelismo permite distinguir, en el ámbito del problema del conocimiento, al menos tres tipos de desarrollo cognitivo: el que tiene lugar en los individuos humanos (o sea los aspectos ontogenéticos), la evolución de las capacidades cognitivas a nivel de la especie (la génesis filogenética), y el desarrollo de las teorías científicas a lo largo de la historia.

Una objeción importante en torno a la aplicación de la analogía biológica se desprende del hecho de que la Teoría de la Evolución no constituye todavía un modelo explicativo unívoco. Este problema es particularmente relevante para la mirada del epistemólogo, porque entraña la cuestión de la explicación o justificación de un modelo que se ha extrapolado a diversas áreas. Además, siguen discutiéndose asuntos estructurales centrales, como por ejemplo: cuáles son los mecanismos y la secuencia de la evolución (si es gradual o continua, o bien si es puntual o «a los saltos»); qué debe considerarse el «sujeto» de la evolución (genes, individuos, especies, etc.); si hay una teleología o direccionalidad en la marcha evolutiva, etc. Estas cuestiones resultan centrales dentro de la preocupación filosófica en relación a las EE.

Desde la filosofía, nos interesa indagar qué nos aporta la Teoría de la Evolución sobre las capacidades cognitivas humanas. Necesitamos ampliar nuestro conocimiento acerca de cómo evolucionaron nuestras estructuras cognitivas; qué papel desempeñaron los factores biológicos (tales como el aumento del tamaño del cerebro o los cambios en la estructura neuronal) y los factores culturales (como el lenguaje, las herramientas, o la vida en sociedades con distinto tipo de organización y condicionamientos); cómo y bajo qué condiciones se originó nuestra razón; cómo explicar el ajuste o adaptación de nuestras categorías y formas de intuición a este mundo. Nos preguntamos cuánta similitud hay entre nuestra mente y la de otros primates superiores, entre nuestras actividades mentales y las realizadas por la inteligencia artificial. Si la evolución es una respuesta adaptativa, ¿lo es respecto al medio socio-cultural? Disciplinas en pleno desarrollo como la neurobiología, la psicología evolutiva,

la paleoantropología cognitiva, trabajan para encontrar una respuesta a estas cuestiones.

Considero que el aporte de las ciencias empíricas y el enfoque naturalista e interdisciplinario de la EE es indiscutible y sumamente beneficioso para entender diferentes aspectos del proceso de conocimiento. Pero, sin embargo, no llevan a identificar ciencia con filosofía.

La perspectiva particularmente filosófica se presenta con claridad cuando consideramos, por ejemplo, el carácter adaptativo de nuestras capacidades cognitivas.

En su escrito del '41, Konrad Lorenz afirma:

> Nuestras formas de intuición y nuestras categorías, anteriores a toda experiencia individual, se ajustan al mundo exterior exactamente por las mismas razones por las que se ajusta el casco del caballo, ya antes de su nacimiento, al suelo de la estepa, y la aleta del pez, ya antes de salir del huevo, al agua.[10]

Y esto porque los procesos adaptativos exitosos se fijaron en la memoria genética de la especie, de manera que para los individuos son aprendizajes innatos, ya nacen «ajustados» a su hábitat. Si se entiende la adaptación como el ajuste de un individuo a su medio, a su entorno, esto es, la respuesta de un organismo a las exigencias de su hábitat, «adaptarse» significa que hay cierta adecuación o correspondencia de la respuesta del individuo a su medio.

Todos los autores evolucionistas sostienen el origen evolutivo de las facultades cognoscitivas humanas. Nuestras capacidades cognitivas son respuestas o rasgos adaptativos que pasaron el examen de la selección natural, esto es, fueron seleccionadas porque favorecen la supervivencia y el éxito reproductivo, lo cual significa que aumentan la eficacia biológica (y se presenta a favor de esta idea mucha evidencia científica, por ejem-

---

[10] Lorenz, Konrad. «La teoría de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual», en K. Lorenz y F. M. Wuketits (eds.), *La evolución del pensamiento.* Barcelona: Argos-Vergara, 1984, pág.93.

plo, la relación del aumento del tamaño del cerebro humano en proporción al de su cuerpo, el avance en el uso y fabricación de instrumentos, etc). La Teoría Evolucionista del Conocimiento afirma un «ajuste» de nuestro aparato cognitivo a la parte del mundo real que nos es accesible.[11] Si nuestras capacidades cognitivas no fuesen fiables, si no nos proporcionasen un conocimiento suficientemente adecuado de nuestro hábitat, no habríamos sobrevivido como especie. Entonces, tendríamos que suponer que al menos una buena parte de nuestras creencias sobre el mundo exterior son confiables o aproximadamente verdaderas. Este razonamiento nos indica que sin un conocimiento más o menos adecuado de la realidad, de nuestro mesocosmos, difícilmente estaríamos todavía acá.

Encontramos esta idea expresada clara y brevemente en el siguiente párrafo de G. Vollmer:

> Nuestro aparato cognitivo es resultado de la evolución. Las estructuras cognitivas subjetivas están adaptadas al mundo porque ellas se han desarrollado en el curso de la evolución, como adaptación a ese mundo. Y ellas igualan —parcialmente— las estructuras de la realidad, porque sólo tal 'igualación' ha hecho posible la supervivencia.[12]

Y el mismo razonamiento puede seguirse en el plano del entorno social: si no hubiésemos desarrollado una inteligencia que nos permita conocer el medio social, y tener representaciones aproximadamente verdaderas de las relaciones sociales que imperan en el grupo, nos hubiésemos extinguido.

---

11 El concepto de *adaptación* es central en las EE. Se puede seguir un examen clarificador de esta tesis en varios textos de Vollmer, que son recogidos e interpretados por Nicanor Ursúa en *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista* (*Op. Cit.*), también en Franz M. Wuketits, «La evolución como proceso cognoscitivo: hacia una epistemología evolucionista», Rev. *Taula*, nº 12, Dic. 1989 (Universidad de Viena). Este último, a la par que analiza las suposiciones básicas de la EE, defiende una perspectiva evolutiva 'teórico-sistémica', con la cual amplía la teoría de la selección natural de Darwin.

12 Vollmer, G. *Evolutionaire Erkenntnistheorie* (1975), citado por Nicanor Ursúa, en *Op. Cit.*

Pero esta argumentación da mucho por supuesto. Está claro que defiende un realismo epistemológico[13]: afirma que podemos conocer lo real. Pero del hecho de que nuestras capacidades cognitivas existen o fueron seleccionadas porque aumentan nuestra eficacia biológica no podemos inferir que nos ofrecen un conocimiento que se corresponde con la realidad.

En síntesis: lo que se afirma es que nuestras capacidades cognitivas favorecen nuestra supervivencia porque tenemos representaciones verdaderas, o sea que el hecho mismo de nuestra supervivencia se puede considerar como un indicio para la adecuación de nuestro conocimiento a la realidad.

Nuestras capacidades cognitivas podrían aumentar eficazmente nuestra eficacia biológica y, sin embargo, no contar con representaciones verdaderas sino con ficciones, ilusiones, representaciones distorsionadas o erróneas. Pero útiles. Esta postura recuerda la defensa de algunos pensadores como Nietzsche para los cuales lo útil para la vida no se identifica con las representaciones verdaderas.

En síntesis, se presupone un realismo epistemológico, una concepción correspondentista de la verdad y la existencia independiente de la realidad (realismo ontológico o metafísico). Por supuesto, de hecho, abundan los argumentos a favor y en contra. Por ejemplo, a favor del realismo ontológico podemos argumentar que la idea misma de adaptación ya supone un medio externo al cual nos adaptamos. En contra: sostener que el realismo ontológico es una condición de posibilidad, un horizonte de sentido; no se puede justificar, lo damos siempre ya por supuesto.

Lo que he querido ilustrar brevemente con este problema es que a partir de nuevos conocimientos cientificos —en este caso, sobre los mecanismos de la evolución biológica—, hemos pasado a una discusión netamente filosófica: al problema de la verdad —si se trata de una relación

---

[13] Seguimos acá el razonamiento que presenta Diéguez, Antonio en «¿Qué es la epistemología evolucionista?», Rev. *Teleskop*, Vol. 1, n° 3, octubre (2003) (http://webpersonal.uma.es/-Dieguez/hipervpdf/EPISTEMELOLUC.pdf).

de correspondencia entre nuestras representaciones y la realidad, o si lo verdadero es lo útil—; también nos hemos visto llevados por la discusión a marcar distinciones entre el realismo epistemológico y el metafísico u ontológico, recurriendo a aclaraciones conceptuales elaboradas, justamente, por la filosofía.

Con esto volvemos al punto de partida de este trabajo.

Son muchos los filósofos que critican la naturalización de la epistemología, se resisten a considerarla una continuación de una o más de las ciencias porque piensan que le corresponde ocuparse fundamentalmente del problema de la validez o justificación del conocimiento. Esta cuestión no puede quedar en manos de las ciencias cognitivas o ramas de la biología, que brindan, o al menos lo intentan, explicaciones causales de los conocimientos, pero no pueden justificarlos. Me parece que ésta es la postura tradicional respecto a cuáles son los asuntos propios de la Teoría del conocimiento, y que encontramos aún en autores que defienden respuestas distintas frente a los problemas de la gnoseología, o que se adscriben a diferentes escuelas.

Michael Williams, en *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*[14], se pregunta ¿Qué es la epistemología? Una respuesta corta es: la rama de la filosofía que se ocupa del conocimiento humano. Pero ¿qué es lo *especial* de las investigaciones filosóficas sobre el conocimiento; cómo difieren de la discusión que llevan a cabo los sociólogos o los psicólogos? Uno de los problemas que señala como distintivo es el referido al análisis conceptual, al significado o los usos de «conocimiento». Sin embargo, el problema que destaca como central es el del escepticismo, justamente porque en él aparecen poderosamente conectados el conocimiento con la justificación.

También Nicolai Hartmann, siguiendo a Husserl, defiende como propio de la gnoseología el estudio de la validez del conocimiento, de su contenido de verdad, diferenciándola de los estudios de la psicología, que

---

14 Michael Williams: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, New York, Oxford University Press, 2000.

se interesa por el proceso y génesis del conocimiento en el sujeto empírico. Dos ilustres profesores mexicanos, Luis Villoro y Tomasini Bassols —entre muchos otros autores—, comparten también este punto de vista y argumentan a su favor. Voy a citar un ejemplo claro y simpático del profesor Tomasini Bassols:

> Las diferencias entre la teoría del conocimiento y la ciencia pueden verse mejor cuando comparamos la primera con una disciplina científica concreta, por ejemplo, la psicología» (...) «es innegable que el conocimiento es resultado de procesos en los que interviene de manera decisiva la mente humana, pero es igualmente claro que los resultados a los que se llega son esencialmente públicos, propiedad de todos y lógicamente independientes de los procesos internos con ellos asociados» (....) «Por ejemplo, el proceso mental de Einstein que lo llevó a su famoso resultado de E=mc2 de hecho no nos importa. Si Einstein llegó a él soñando, en estado de ebriedad, alucinando, etc., o no, es irrelevante para el valor de su hallazgo. Lo que nos importa es el resultado mismo, el cual es en principio aprovechable por todos. O sea, los procesos psicológicos son irrelevantes para el objeto de estudio de la teoría del conocimiento...[15].

En definitiva, si bien ha sido muy común confundir los dos planos, la filosofía no es, sin embargo, una ciencia. Me parece que va en su ser mismo el ser una meta-ciencia, el estar situada siempre en un meta-nivel de reflexión, lo cual no significa de ninguna manera ignorar los datos que le arrima el conocimiento científico. ¿Estaba Kant en lo cierto al considerar nuestras categorías del entendimiento y formas de la sensibilidad como innatas y necesarias? Aunque no contemos con datos que nos garanticen una respuesta conclusiva en todas las cuestiones, el «giro naturalista» de la epistemología nos ha permitido un avance significativo en la comprensión de las capacidades cognitivas humanas, como también ha sucedido con los «giros» lingüístico, pragmático, histórico o sociológico.

---

[15] Tomasini Bassols, Alejandro. *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana.* México: Plaza y Valdés, 2001, pág. 22.

Bibliografía

Campbell, Donald. T. «Epistemología evolucionista», en Martínez-Olivé *Epistemología evolucionista*. México: Paidós, 1997.

Diéguez, Antonio. «Representación, cognición y evolución», publicado en P. Martínez-Freire (ed.), *Cognición y representación*, suplemento 10 de *Contrastes*. Málaga: Universidad de Málaga, 2005, pp. 15-38.

Diéguez, Antonio. «¿Qué es la epistemología evolucionista?», Rev. *Teleskop*, Vol. 1, nº 3, octubre (2003) (http://webpersonal.uma.es/-Dieguez/hipervpdf/EPISTEMELOLUC.pdf).

Lorenz, Konrad. «La teoría de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual», en: K. Lorenz y F. M. Wuketits (eds.) *La evolución del pensamiento*. Barcelona: Argos-Vergara, 1984.

Martínez-Freire, Pascual F. «El giro cognitivo en Filosofía de la Ciencia». *Revista de Filosofía* 3ª Época, Vol. 10, nº 17. Universidad Complutense de Madrid, 1997.

Popper, Karl. *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1992.

Quine, W. V.O. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1974.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1973.

Palma, Héctor y Wolovelsky, Eduardo. *La imagen de la racionalidad científica*. Bs. As: Eudeba, 2001.

Tomasini Bassols, Alejandro. *Teoría del conocimiento clásica y epistemología wittgensteiniana*, México: Plaza y Valdés, 2001.

Ursúa, Nicanor. *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Williams, Michael. *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2000.

Wuketits, M. «La evolución como proceso cognoscitivo: hacia una epistemología evolucionista», Rev. *Taula*, nº 12, Dic. 1989 (Universidad de Viena).

Los sesgos como límites biológicos al principio de imparcialidad

MARÍA NATALIA ZAVADIVKER
Universidad Nacional de Tucumán
Instituto de Biotecnología

Este trabajo se propone explorar, desde la óptica de la Psicología Evolucionista, el papel desempeñado por los sesgos psicológicos en el modo en que éstos afectan:

a) Nuestro modo de percibir, almacenar, procesar y recuperar información ambiental (sesgos perceptuales y cognitivos)
b) Nuestro modo de realizar inferencias y extraer conclusiones (sesgos inferenciales)
c) Nuestro modo de tomar decisiones en contextos de incertidumbre (cuando contamos con información insuficiente).

Procuraremos abordar la comprensión del fenómeno de los sesgos a la luz de la Psicología Evolucionista, intentando develar en qué medida nuestras estructuras cognitivas ejercen un rol activo en la selección y discriminación de la información ambiental, en función de necesidades, intereses y motivaciones asociadas a viejos problemas adaptativos, y cómo semejante procesamiento selectivo estaría imponiendo constreñimientos biológicos a nuestra capacidad de juicio racional. Esta última se guía por dos principios tácitos, incompatibles con toda percepción sesgada: el de objetividad (que nos exhorta, en el terreno científico, a alcanzar una descripción de la realidad tal cuál es, procurando eliminar o atenuar distorsiones emanadas de consideraciones subjetivas y emocionalmente cargadas) y el de imparcialidad (que nos conduce, en el terreno moral, a juzgar equitativamente personas y situaciones, procurando minimizar la

carga emocional de nuestros prejuicios). En tal sentido, nuestras capacidades racionales, dependientes de estructuras cerebrales más nóveles (como el neocórtex), y cuyo desarrollo se produce en necesaria interacción con el ambiente físico y sociocultural, encuentran profundas resistencias de parte de estructuras más ancestrales, las cuales nos impulsan (por la vía emocional) a sustentar creencias y valoraciones compatibles con antiguas metas adaptativas.

Nos proponemos, entonces, examinar el vínculo entre nuestros sesgos psicológicos y su significado y valor adaptativo, para lo cual desarrollaremos los supuestos de la Psicología Evolucionista. Mencionaremos algunos ejemplos de cómo nuestras representaciones sesgadas de los hechos se plasman en el lenguaje, por ejemplo, mediante el uso de ciertas expresiones connotativas y falacias no formales. Abordaremos desde la Psicología Evolucionista la cuestión de si nuestros sesgos psicológicos preceden a las formulaciones lingüísticas y le dan su razón de ser; o bien si el lenguaje mismo puede contribuir al fortalecimiento (e incluso a la constitución) de tales sesgos. Finalmente, una vez admitido que el lenguaje también puede cumplir la función de objetivar nuestros sesgos al expresarlos proposicionalmente, volviéndolos, por ende, susceptibles de una evaluación crítica; intentaremos dilucidar cómo conciliar la existencia de sesgos adaptativos con nuestra capacidad racional, en tanto ésta nos habilita para percatarnos de nuestros propios sesgos cognitivos e intentar superarlos mediante la autocrítica consciente

Caracterización general de los sesgos

Los sesgos han sido caracterizados por la Psicología como «prejuicios cognitivos», «filtros en el procesamiento de la información» o «distorsiones cognitivas». El término «prejuicio» refiere a cierta predisposición innata a valorar *a priori,* de manera sesgada y parcial, situaciones esperables en nuestro entorno vital, como consecuencia de la internalización y almacenamiento en la memoria genética de ciertas pautas recurrentes del ambiente natural y social, que nuestros antepasados

habrían aprendido por ensayo y error en el contexto ancestral. En otras palabras, la capacidad de reaccionar rápidamente ante ciertos estímulos ambientales, asignándoles un signo valorativo positivo o negativo, siempre en relación con nuestros intereses adaptativos y en ausencia de pruebas respaldatorias, estaría condicionada por una estructura genética que nos permite anticiparnos a posibles presiones recurrentes del ambiente en que nos tocará vivir. El término «distorsión cognitiva» alude a la tendencia a evaluar desigualmente diferentes estímulos, sobredimensionando algunos en detrimento de otros, lo que conduciría a juicios desproporcionados, que inclinan la balanza a favor de nuestros intereses, deseos y necesidades. Por ejemplo, si una situación nos provoca temor, la percepción del estímulo que lo desencadena será desproporcionada respecto de la de otros estímulos ambientales también abarcados por nuestro campo visual.

Los sesgos perceptuales y cognitivos poseen la potencialidad de favorecer reacciones rápidas basadas en evaluaciones inmediatas de la situación, permitiéndonos discriminar entre estímulos relevantes y desechables en función del contexto -sin que medien complejos cálculos inferenciales- y actuar en consecuencia. Existirían en razón de las ventajas adaptativas que proporcionaron a nuestros ancestros, cuando la inminencia de los peligros exigía reacciones rápidas (casi reflejas) sin tiempo para pensar ni contar con suficientes evidencias empíricas capaces de avalar juicios bien fundados. Al mismo tiempo, los sesgos argumentativos estarían al servicio de la necesidad de justificar ante uno mismo y los demás las propias creencias y valoraciones, que hunden sus raíces en profundas emociones.

Los supuestos de la Psicología Evolucionista

Según la Psicología Evolucionista, nuestros cerebros fueron moldeados por la evolución para responder eficazmente a las presiones selectivas del nicho ecológico en que se desarrolló nuestra especie, durante los millones de años en los que fuimos cazadores-recolectores en el Pleistoceno Superior. Nuestra configuración psíquica actual (resultante de sucesivos

procesos de selección natural) consistiría en un conjunto de módulos específicamente diseñados para resolver cada uno de estos desafíos ambientales.

En tal sentido, las hipótesis de la Psicología Evolucionista difieren, por un lado, de las doctrinas conductistas que conciben a la psiquis como una «*tabula rasa*», completamente moldeada por los *inputs* del ambiente físico y cultural; y, por el otro, de los enfoques adoptados más recientemente por la Psicología cognitiva. Si bien esta última acepta que la mente posee una arquitectura innata conformada por sistemas de procesamiento de información, concibe a éstos como mecanismos equipotenciales, vale decir, de dominio general, gobernados por reglas de «amplio espectro» (procedimientos inferenciales, de ensayo y error, etc.) indistintamente aplicables a la resolución de los más diversos problemas.

La Psicología Evolucionista reconoce la existencia de tales mecanismos generales, pero alega que éstos engloban (y actúan integradamente con) mecanismos dominio-específicos, cuya función es orientar y dirigir estratégicamente nuestras capacidades cognitivas para que se aboquen a la resolución de los problemas más comunes del entorno adaptativo. Un procesador de información equipotencial no dispone de una capacidad anticipada de discriminación entre distintos patrones de información, de modo que tendería a procesar de manera equivalente cualquier dato entrante en sus circuitos, sin la menor capacidad de discriminar entre lo esencial y lo incidental en función de las demandas del entorno. Si tuviera que recuperar información almacenada para resolver dificultades que demandan una reacción inmediata; carecería de criterios de búsqueda que le permitieran acortar el camino a fin de acceder automáticamente a dicha información.

Por tales motivos, la evolución habría favorecido la configuración de mecanismos especializados en procesar información específica y estable del ambiente. Como los organismos evolucionaron en entornos relativamente estables, con presiones ecológicas recurrentes, a la larga los mecanismos más eficaces para la resolución de problemas adaptativos

usuales fueron fijándose hasta formar parte de la «memoria genética», vale decir, del repertorio de respuestas innatas, que ya no requieren ser reaprendidas en interacción con el medio, al quedar dicha información almacenada en el acervo genético de la especie. Por ejemplo, la información genética de una planta presupone que habrá luz solar, las raíces presuponen la existencia de un suelo húmedo con nutrientes apropiados, y las flores cuentan con que habrá insectos específicos que garantizarán su polinización.

En el hombre, el impacto sostenido de relaciones sociales recurrentes en entornos ancestrales debió haber favorecido la selección de mecanismos innatos especializados que «saben mucho» sobre otros humanos, sus formas de relacionarse, el significado de sus gestos y expresiones faciales, etc. Actualmente se sabe que poseemos un sistema dominio-específico para el reconocimiento facial. También poseemos mecanismos específicos que nos permiten atribuir intencionalidad y motivaciones a otros agentes, y aun inferir adecuadamente sus intenciones y estados mentales a partir de sus expresiones y gestos (lo que se conoce como *folk psichology*). También poseemos una capacidad innata para intuir la configuración de los seres vivos (*folk biology*), y ciertas propiedades físicas de los objetos y sus movimientos (*folk mechanics)*.

En síntesis, la mente humana no es un mecanismo computacional de propósito general que emplea reglas sintácticas abstractas aplicables a cualquier información de entrada, independientemente de su contenido y relevancia adaptativa. De ser así, ¿de dónde surgirían las directrices capaces de orientar estratégica y funcionalmente nuestro sistema cognitivo para que satisfaga nuestras metas adaptativas? ¿Cómo *sabríamos* discriminar los estímulos relevantes de los irrelevantes, evaluar apropiadamente el significado de cada situación y actuar en consecuencia? ¿Cómo sabríamos cuándo estamos ante una situación de peligro, ante una pareja potencial, etc.?

Por el contrario, gran parte de nuestro sistema cognitivo posee dispositivos innatos dominio-específicos para responder rápida e irreflexiva-

mente (a menudo inconscientemente) ante presiones ambientales que demandan un accionar inmediato, lo que a su vez requiere de una evaluación rápida de la situación que nos permita decidir, de entre un número potencialmente infinito de estímulos, qué privilegiar y qué descartar. Estos módulos permiten economizar esfuerzos, pues es menos costoso contar con un repertorio de soluciones innatas a problemas comunes del entorno, que poseer sistemas «abstractos» de procesamiento de información, potencialmente más poderosos, pero menos efectivos en la práctica.

De allí que nuestros recursos cognitivos posean profundas limitaciones cuando procuran alcanzar representaciones objetivas de la realidad, pues nuestras percepciones e interpretaciones están en gran medida al servicio de nuestras metas adaptativas. Estas nos instan a aplicar criterios selectivos cuando percibimos, recordamos, recuperamos información, evaluamos situaciones o juzgamos a otros. Paradójicamente, tal es el precio que pagamos por habernos especializado para resultar eficientes en el entorno en que evolucionamos como especie.

Por otra parte, estos mecanismos modulares, responsables de nuestros sesgos, poseen un fuerte componente emocional. Nuestro sistema cognitivo está profundamente gobernado por nuestras emociones, aun cuando contribuya a controlarlas, regularlas e incluso legitimarlas discursivamente. Las emociones instruyen a las estructuras cognitivas, alertándolas sobre aquello que resulta importante o crucial para la supervivencia. Por su viveza y fuerza, cumplen muy eficazmente la función de orientar adaptativamente el comportamiento, al instigarnos a reaccionar rápidamente sin necesidad de que medien complejos cálculos conscientes. Nuestras decisiones rápidas acerca de, por ejemplo, qué estímulos debemos procesar, estarían condicionadas por el significado emocional atribuido a cada situación.

Examinemos, por ejemplo, la emoción conocida como ansiedad. Su función adaptativa consiste en activar el sistema de procesamiento de información emocional ante señales de contenido amenazante. La ansiedad facilita los procesos de evaluación valorativa y la movilización de re-

cursos cognitivos, por ejemplo, mediante la focalización preferencial de la atención hacia estímulos indicadores de peligro, la selección en la memoria de la información amenazante, la interpretación sesgada de la información ambigua, etc. La representación de contenido amenazante, por su carácter aversivo, proporciona una base motivacional que exige a la memoria enfocarse prioritariamente en un análisis cognitivo de la situación, apelando a todos los recursos auxiliares disponibles. Así, la ansiedad, emoción vinculada a la sensación de incertidumbre ante un futuro desconocido, pero con consecuencias previsibles, pudo haber evolucionado como un mecanismo eficiente para facilitar la detección rápida de amenaza y promover su evitación.

Este ejemplo demuestra cómo un único estado emocional puede promover instantáneamente distintas clases de sesgos: perceptuales (atención focalizada en los estímulos indicadores de situaciones potencialmente amenazantes), en la memoria (evocación de experiencias pasadas, o del conocimiento adquirido sobre dicha situación), interpretativos y valorativos (interpretación distorsionada o maximizada del hecho). En síntesis, existirían múltiples evaluaciones sesgadas de una misma situación actuando al unísono, potenciándose mutuamente, y coordinando acciones en torno de un mismo objetivo: incrementar la eficacia adaptativa del organismo. El componente emocional juega un papel crucial en la activación de mecanismos cognitivos que procesan la información y realizan inferencias que se traducen en respuestas conductuales rápidas, eficientes y adecuadas al contexto.

Pero esto no significa que las emociones, por su propia esencia, no puedan contribuir a alterar nuestra capacidad de juicio racional y nuestras habilidades operativas, en lugar de facilitarlas. Por ejemplo, posiblemente el origen de muchas fobias actuales se remonte a un pasado evolutivo en el que tales temores eran sensatos. El miedo a la oscuridad que aún experimentamos se debería a que la vista proporciona la principal fuente de información sobre el ambiente, y que los entornos de nuestros antepasados debieron ser una fuente permanente de peligros y acechan-

zas. Otras fobias presuntamente innatas, tales como la aversión a las ratas, basura o cosas podridas, podrían deberse a que éstas serían indicadoras de la presencia de posibles enfermedades. El temor innato a las serpientes o arañas, persistente aún en muchos individuos, se justifica porque éstas habrían constituido un peligro real en el pasado. Nuestras fobias ancestrales tuvieron mucho tiempo para sedimentarse en nuestro psiquismo, y pueden resultar, por su obsolencia, incongruentes con las variables del contexto actual (de allí que experimentemos más temor hacia las serpientes que, por ejemplo, hacia los autos, pese a las mayores probabilidades de sufrir accidentes con estos últimos que con aquellas). Por otro lado, en la potencialidad de nuestras emociones para intuir el significado y signo valorativo preciso de cada situación, reside su debilidad. Así como la eficacia de las emociones depende de la «viveza de la impresiones» que despiertan; esta misma fuerza desbocada puede alterar nuestra capacidad de juicio racional, impidiéndonos tomar distancia de la situación, a fin de evaluarla conforme a criterios objetivos, y no profundamente sesgados por el peso emocional. Por ejemplo, la belleza física evolucionó como una señal externa que remite a la calidad genética del portador. En la mujer, la piel tersa es indicio de buena salud y juventud (asociada a su vez a la fertilidad). Las caderas prominentes serían buenos indicadores de capacidad para parir, y la simetría del rostro indicaría una buena constitución genética. En tal sentido, la debilidad de los hombres por mujeres bellas posee un significado adaptativo relevante. Pero si semejante inclinación conduce a «perder la cabeza» por una mujer hermosa, sesgando el juicio de tal modo que todos sus otros atributos quedan invisibilizados, entonces las emociones pueden afectar la toma de decisiones de un modo más perjudicial que beneficioso.

También nuestras emociones distorsionan profundamente nuestro juicio sobre nosotros mismos. Si todo rasgo adaptativo existe porque contribuye a maximizar nuestra aptitud individual, uno de nuestros principales sesgos consistirá, entonces, en inclinar desmedidamente la balanza a favor de nuestros intereses. El sesgo egocentrista contribuye enormemen-

te a distorsionar la apreciación justa e imparcial de los hechos. Por ejemplo, hipertrofiamos nuestros éxitos y escondemos nuestros fracasos, aun ante nosotros mismos, atribuyendo los primeros a nuestra capacidad y esfuerzo personal, y los segundos a la influencia de factores externos (como cuando un estudiante dice «Me saqué un 10» y «Me puso un 4»). También estamos fácilmente dispuestos a justificar en nosotros aquellas faltas que jamás toleraríamos en los demás. Y tales disposiciones pueden darse de manera inconsciente, más aun, nos autoconvencemos de la absoluta corrección moral de nuestros argumentos, disposición conocida como *autoengaño*. Este nos conduce a una suerte de «presbicia mental»: percibimos nítidamente a la distancia (nuestro prójimo), pero somos ciegos ante lo más cercano (nosotros mismos). De allí que poseamos una suerte de «metasesgo», vale decir, la consideración de que sólo los demás poseen juicios y percepciones sesgados, mientras que nuestras apreciaciones son objetivas, imparciales y conformes al sentido común.

Cuando este egocentrismo se proyecta al grupo familiar se transforma en nepotismo (tendencia a favorecer a los propios parientes, en lugar de tener igual consideración moral por cualquier individuo). Estamos altamente dispuestos a revertir nuestras valoraciones éticas en función de nuestro vínculo parental con los individuos implicados. Nos parece ético usar influencias para favorecer a parientes que lo necesiten, pero reprobamos esa misma estrategia cuando es empleada por un extraño. La Sociobiología explica nuestra tendencia a privilegiar los lazos de consanguineidad, alegando que nuestros parientes son potencialmente portadores de parte del propio acervo genético, de modo que al favorecerlos estaríamos contribuyendo indirectamente a incrementar la representación de los genes que compartimos con ellos.

Cuando el egocentrismo se proyecta al grupo social se transforma en etnocentrismo. La explicación adaptativa de la tendencia a identificarse emocionalmente con el propio grupo, y a sentir rechazo, desprecio y hasta odio hacia otros grupos étnicos (xenofobia), es que, en algunos casos, la lucha por la supervivencia no sólo fue librada entre distintos indi-

viduos en un mismo grupo, sino entre distintos grupos, lo que debió haber fomentado el surgimiento de sentimientos de identidad y pertenencia al interior del propio clan, emoción tendiente a favorecer los procesos de cohesión social.

¿Cómo se plasman los sesgos en el lenguaje?

No cabe duda de que el lenguaje es el instrumento por excelencia que utilizamos, no sólo para comunicarnos, sino también para forjarnos representaciones de la realidad; construir argumentos y juicios prácticos que nos ayuden a optar entre distintos cursos de acción, e incluso persuadir, convencer y manipular a los demás. En tal sentido, cabe suponer que nuestras percepciones, interpretaciones y valoraciones sesgadas de los hechos, se plasmarán, e incluso tenderán a fijarse y sedimentarse, en el lenguaje.

Así, por ejemplo, ciertos términos que aluden a la pertenencia de un individuo a un grupo social, étnico, de género, etc., irán adquiriendo con el tiempo una connotación o signo valorativo positivo o negativo que acabará por adherirse indisolublemente al rasgo denotado (como judío, negro, gay, etc.), contribuyendo a reforzar, con la sola mención del término, la carga peyorativa asociada al mismo[1]. En otro orden, se han estudiado y registrado en la literatura psicológica una multiplicidad de falacias informales resultantes de los sesgos implícitos en nuestra capacidad argumentativa. Algunos de ellos nos ayudan a forzar conclusiones favorables a nuestros propios intereses, como la *disonancia cognitiva* (cuando nuestras creencias sesgadas nos «hacen ruido», al resultar inconsistentes con otros sistemas de valores más racionales, lo que genera un estado de tensión psicológica que intentamos eliminar mediante argumentos tendientes a anular o minimizar las contradicciones internas); el sesgo de *autoservicio* (tendencia a interpretar información ambigua como propicia

---

[1] El análisis del presunto significado adaptativo de los prejuicios sociales excede los límites de este trabajo.

para nuestros propósitos); o el de *falso consenso* (tendencia a creer que las propias convicciones responden a los parámetros de «normalidad» y sentido común). Otros cumplen la función de contrarrestar o disminuir nuestros niveles de ansiedad, inevitables en contextos relativamente impredecibles, como el sesgo de *falsa causa* (establecimiento de asociaciones causales entre fenómenos contiguos que no guardan una comprobada relación mutua), el sesgo *retrospectivo* (tendencia a percibir los eventos pretéritos como predecibles), o el sesgo de *confirmación* (tendencia a seleccionar, de entre una multiplicidad de datos empíricos, sólo aquellos que confirman nuestras pre-concepciones). Existen también falacias consistentes en la formulación de inducciones erróneas que conducen a generalizaciones sesgadas, atribuyendo a ciertos fenómenos una frecuencia mayor o menor de lo que indican objetivamente las estadísticas.

La cuestión principal a la hora de abordar los sesgos desde el punto de vista del lenguaje, es la de dilucidar si nuestra perspectiva sesgada de la realidad *precede* al lenguaje; y este último no es más que el soporte en el que se plasman ciertas creencias y razonamientos implícitos existentes *a priori* en nuestro psiquismo; o si, por el contrario, el lenguaje contribuye a *crear, transmitir* y *reproducir,* por la vía del aprendizaje, ciertas representaciones sesgadas de los hechos. Si nos situamos desde la perspectiva de la Psicología Evolucionista, cabría afirmar que, aún cuando el lenguaje puede contribuir a *reforzar* y *cimentar*, a fuerza de repetición y transmisión social, ciertas creencias y formas de argumentación sesgadas; éstas últimas son constitutivas de nuestros psiquismo y forman parte del modo en que nuestros cerebros han sido moldeados por la selección natural para enfrentar las presiones más comunes del entorno natural y social de nuestros ancestros. En otras palabras, el lenguaje no sería más que la herramienta por excelencia que utilizamos para dar a nuestras creencias más básicas (basadas a su vez en impulsos dotados de una fuerte carga emocional) un contenido proposicional, lo que nos permite expresarlas, exteriorizarlas y en cierto modo «objetivarlas» (es decir, transformar nuestros estados subjetivos en expresiones «públicas», accesibles a otras men-

tes, e incluso a nosotros mismos). Pero el lenguaje es, a su vez, uno de los últimos peldaños en la escala de nuestra evolución cognitiva, lo que podría indicar que habría surgido para ponerse al servicio de otras estructuras más primitivas, y que serían estas últimas las que instruyen a las primeras acerca de los *inputs* del ambiente interno y externo que son relevantes para la supervivencia.

Sin embargo, cabe señalar además que así como el lenguaje puede contribuir a cimentar y legitimar nuestras interpretaciones sesgadas (dándoles incluso un respaldo socio-cultural), también la propia operación de exteriorizar nuestras creencias, adosándoles un contenido proposicional, nos ayuda a volverlas «visibles» ante nosotros mismos, vale decir, a contemplarlas desde una perspectiva «externa», liberándolas del corsé de subjetividad que las envuelve. En otras palabras, el lenguaje nos abre las puertas a la reflexión autoconsciente, a la evaluación de nuestros propios contenidos mentales desde la perspectiva de un observador externo; y, por ende, a la posibilidad de autocrítica. ¿No será entonces la capacidad racional de contrarrestar nuestros impulsos sesgados un sub-producto accidental de la evolución del lenguaje?

¿Es la evaluación racional un sesgo de signo opuesto?

Retomando el problema inicial, hemos afirmado que los sesgos imponen severos obstáculos, tanto en el terreno científico como en el moral. La tendencia a una representación sesgada de los hechos atenta contra el anhelo de objetividad científica, imprescindible para satisfacer la meta de apresar la realidad tal cual es, minimizando en lo posible los obstáculos epistemológicos inducidos por prejuicios y distorsiones cognitivas. Por otro lado, los sesgos atentan contra el anhelo de imparcialidad en el terreno ético, vale decir, contra el mandato racional de proporcionar un trato justo y equitativo a todo ser humano, independientemente de su condición social, económica, ideológica, religiosa, estética, de género, etc. En otras palabras, tanto la objetividad (entendida como adecuación de nuestras teorías al objeto que pretenden representar) como la

imparcialidad (vinculada a la capacidad de juzgar equitativamente al prójimo), se topan con el límite de nuestros sesgos, y pensadores de distintas épocas y tradiciones se impusieron la meta de desenmascarar tales distorsiones cognitivas valiéndose de la crítica racional.

Aquí se nos impone un interrogante clave: ¿no es también nuestra razón un producto de la selección natural? En tal sentido, ¿no estaría ésta dominada por el influjo de ciertos sesgos adaptativos, pero de signo contrario? Por ejemplo, el principio de imparcialidad podría ser un sesgo más, despertado por emociones diferentes de aquellas que nos impulsan a la discriminación. ¿O bien debemos considerar a la razón como una facultad capaz de escapar de los designios de nuestra constitución biológica, y a lo sumo estar sometida al peso del mandato cultural? En otras palabras, ¿nuestra facultad racional es ella misma producto de nuestra configuración biológica como cualquier impulso «irracional»; o bien su origen es puramente cultural y, como tal, completamente divorciado de nuestras predisposiciones biológicas? En el primer caso, la razón podría ser simplemente una adaptación más, pero movilizada por sesgos emocionales de signo contrario (de modo tal que, por ejemplo, nociones tales como las de justicia, equidad e imparcialidad, que parecen depender de una reflexión racional de «segundo orden», se dispararían espontáneamente en nosotros como emociones morales, del mismo modo en que lo hacen nuestras tendencias discriminatorias o egocéntricas). La Psicología evolucionista, sin negar el peso de los factores culturales, supone que nuestra capacidad de experimentar emociones asociadas a normas morales de importancia crucial para la convivencia social poseería un componente innato, como resultado de millones de años de presiones adaptativas vinculadas a la necesidad de convivencia forzada con otros sujetos. De todos modos, si consideramos a la evolución cultural como la continuación de la evolución natural por otros medios, la capacidad de nuestra razón de dominar sus impulsos instintivos estaría también al servicio de metas adaptativas compatibles con el contexto primordialmente sociocultural propio de nuestra especie. En otras palabras, nuestros *a priori*

biológicos serían tan históricos como nuestras facultades cognitivas culturalmente adquiridas, con la única diferencia de que la memoria filogenética de la especie, almacenada en el genoma, ha requerido escalas temporales mucho mayores para su fijación que la memoria ontogenética, almacenada en cada cerebro como producto del aprendizaje en el medio natural y cultural. En tal sentido, nuestra constitución psíquica global contendría:

- Módulos innatos con una programación instintiva y automática que nos permitiría anticiparnos a los posibles desafíos usuales del ambiente en que nos tocará vivir. Algunas seguirán vigentes (psicología *folk*, reconocimiento de rostros, etc.) y otras se habrán vuelto obsoletas, dada la velocidad de los cambios ambientales que nuestra propia especie introduce.
- Estructuras más noveles, como nuestra capacidad racional, adquiridas en necesaria interacción con el ambiente sociocultural, ya que requieren, como ya lo mencionamos, de la mediación del lenguaje. El hecho de que tales estructuras resulten del aprendizaje explícito en el medio cultural implica que somos relativamente conscientes de ellas, justamente porque las hemos tenido que adquirir; mientras que no somos conscientes del influjo de nuestras disposiciones innatas, porque vienen con nosotros y no hemos realizado esfuerzos explícitos para obtenerlas. Simplemente heredamos el fruto del esfuerzo de nuestros antepasados en su lucha por la supervivencia.

Bibliografía

Fernández Abascal, E.; Jiménez Sánchez, M. P.; Martín Díaz, M. D. *Emoción y motivación. La adaptación humana.* Madrid: Ed. Centro de Estudios Ramón Areces, 2003.

Mundó, Jordi. «Integración causal y explicación científica. Ciencia social con y sin psicología», en *Ludus Vitalis*, vol. XIII, num. 24, 2005, pp. 29-54.

Velez, A. *Homo sapiens.* Bogotá: Ed. Villegas, 2007.

Velez Caicedo, A. *Homo artisticus.* Colombia: Ed. Universidad de Antioquía, 2008.

Zavadivker, M. N. «La conducta social y sus resabios biológicos. Aportes de la Sociobiología al problema de la cohesión social y del origen de la ética» (Tesis Doctoral), 2009.

Del lenguaje o de la semiosis corporal que emotiva y racionalmente aprehende el mundo

MIGUEL ESPÍNDOLA
Universidad Nacional de Jujuy

Introducción

Adhiero a concebir la filosofía como la disponibilidad reflexiva y meditativa del conocimiento en acción; a que la curiosidad cotidiana, la investigación, la docencia y/o el estudio del lenguaje requieren de una permanente disposición inquisitiva y revisora. En cualquier etapa (antes, durante o después) del proceso intelectual por el cual *«reorganizamos nuestra experiencia»* sobre el lenguaje y el mundo, solamente la indagación filosófica hace consistente nuestra crítica, nuestro pronóstico epistemológico y —por qué no— nuestra propuesta política.

Ante el desafío de reflexionar sobre las relaciones entre el lenguaje y el mundo, recurro a la semiótica peirceana como metodología metacognitiva que plantea que los criterios mediante los cuales concibo un objeto de trabajo, permiten observar ciertos aspectos de este objeto y que —una vez— analizadas dichas dimensiones, provocan inferir interpretaciones plausibles sobre el fenómeno. Con el recurso de esta secuencia triádica:

1) criterios para concebir el fenómeno,

2) aspectos a observar del fenómeno; y

3) relaciones a interpretar sobre el fenómeno

propongo tomar la ya clásica obra en la filosofía del lenguaje de J. J. Acero (1993) como una aplicación de dicha dinámica de tres tiempos. En el prólogo Acero sostiene:

> La idea directriz del presente libro es que asistimos, en estos momentos, a una confrontación entre dos maneras de concebir el lenguaje. Una de ellas retoma ideas de los filósofos racionalistas y empiristas de los siglos XVII y XVII, las elabora y las presenta con un grado de precisión y complejidad impensable en aquellos tiempos. La otra subraya el papel de las costumbres, las formas de vida y las instituciones socioculturales.[1]

Luego se refiere respectivamente, a dichas ideas como las concepciones cartesiana y antropológica del lenguaje.

Entonces:

1. los criterios (racionalista y empirista) determinan observar y, en consecuencia,
2. trabajar dimensiones de lógica sistematicidad y de figurativa referencialidad (concepción cartesiana) y de interacción social y repertorios de usos, (concepción antropológica).
3. Cada recorrido lleva a *concluir* que el lenguaje es un fenómeno mental o es un fenómeno socio-cultural.

No discrepo en que así es, pero temo que sean consideradas como concepciones epifenoménicas[2] que se desvinculan de su materialidad, es decir, de cuerpos que hacen y sienten, de cuerpos sensibles en los que cerebros funcionan, de cerebros que funcionan porque los cuerpos sienten y hacen, de cuerpos que realizan acciones conjuntas con otros cuerpos a los que les pasa lo mismo. Si en el tratamiento sobre las concepciones cartesiana y antropológica, no reflexionamos sobre la biología relacionada con el lenguaje y la *pragmática emotiva* que implica, corremos el peligro de hacer no sólo consideraciones epifenoménicas sobre el lenguaje sino también proponer entelequias[3] que —como sabemos— no existen.

---

1 Acero, Juan José. *Lenguaje y Filosofía*. Barcelona: Octaedro, 1993, pág. 10.

2 Epifenómeno: Fenómeno accesorio que acompaña al fenómeno principal y que no tiene influencia sobre él.

3 Hacer del lenguaje una entelequia o hacer entelequias sobre propiedades y funciones del lenguaje.

En una monumental reflexión sobre las ciencias sociales Bunge advierte:

> Las ciencias sociales sobrepasan a las ciencias naturales porque estudian sistemas suprabiológicos pero no pueden pasar por alto la biología sin tornarse irrealistas.[4]

Ante esta advertencia cabe ser cautos sobre cómo relaciono el mundo con el lenguaje, o mejor dicho con cuál noción de lenguaje pretendo relacionar el mundo. Y si así, cabe aclarar con cual concepción del mundo encaro vincular tal concepción del lenguaje, no es un juego de palabras sino la naturaleza del hacer filosófico: pensar más y mejor lo que parece una evidencia.

Por el momento, propongo enriquecer la disquisición de Acero[5] sobre el lenguaje con los aportes de la biología y las ciencias cognitivas. Intento tomar aquellos nuevos enfoques que plantean la sujeción[6] del lenguaje al cuerpo como organismo biológico, a las emociones y a las situaciones.

De la sujeción a la biología evolutiva

La paleoantropología se basa en la biología evolutiva y en la arqueología para dar cuenta de la filogenia del lenguaje (evolución del lenguaje en la especie) dentro del proceso de hominización[7]. En este complejo proceso evolutivo se evidencia que el lenguaje es una combinación —al mismo tiempo— de neurocorporalidad que se adapta con cambios biológicos y de pragmaticidad que se exapta con los testeos socio-culturales de

---

4 Bunge, Mario. *Las Ciencias Sociales en discusión Una perspectiva filosófica.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999, pág. 22.

5 Este autor también plantea que abordar el lenguaje es enfocar la encrucijada entre filosofía del lenguaje y filosofía de la mente.

6 En el sentido de dependencia necesaria.

7 Véase Leaky, Richard. *El Origen de la Humanidad.* Madrid: Debate Pensamiento,2000 y Espíndola, Miguel. «Cooperar para amar y cazar: ¿el primer juego lingüístico? *Filosofía en el NOA y más allá.* Jujuy: Unidad de Investigación «Gestión Social, Desarrollo Sustentable y Diversidad Cultural» FH y CS UNJu. 2005, págs. 485 a 494.

aquellos cambios biológicos[8]. Un ejemplo esclarecedor de esta situación es la adaptación conocida como el dismorfismo etáreo: la diferencia de tamaño corporal entre los padres adultos y las crías del género *homo* en la trayectoria de crecimiento. Leaky, en función de los aportes del biólogo Barry Bogin de la Universidad de Michigan, lo explica de la siguiente manera:

> El ritmo de crecimiento de los niños humanos es bajo en comparación con el de los chimpancés, incluso aunque el ritmo de crecimiento del cerebro sea similar. Como resultado, los niños humanos son más pequeños de lo que serían si siguieran el ritmo de crecimiento normal de los simios. El beneficio sugiere Bogin, tiene que ver con el alto grado de aprendizaje que los humanos jóvenes tienen para poder absorber las reglas de la cultura. *Los niños en edad de crecimiento aprenden mejor de sus adultos si existe una diferencia significativa en el tamaño del cuerpo, porque se puede establecer una relación alumno-profesor. Si los niños tuvieran el tamaño que tendrían siguiendo una trayectoria de crecimiento simiesca se podría desarrollar una rivalidad física más que una relación alumno-profesor*[9]. Cuando ha concluido el perio-

---

[8] Dentro del fenómeno de la evolución, la adaptación del lenguaje es el conjunto de cambios neurofisiológicos y anatómicos específicos (áreas especializadas del cerebro: Broca y Wernicke por un lado , y el desarrollo de un aparato de fonación por otro) que el género *Homo* desarrolló a lo largo de 2,5 millones de años junto a los demás cambios neurofisiológicos y anatómicos que, de un modo inespecífico pero determinante, contribuyeron para el surgimiento del lenguaje como la bipedia, el incremento de la capacidad craneal, la compactación de la pelvis, la transformación de la dentición y los maxilares, entre otros. En nuestra filogenia no podemos considerar sólo una metamorfosis material, sino además un despliegue pragmático y cultural que es *natural* a nuestra naturaleza, sobre todo los acoplamientos sociales ya presentes y complejos en la evolución de los mamíferos superiores se tornan *cognitivos, culturales y lingüísticos* en nuestra propia evolución. Cabe definir exaptación del lenguaje como el gradual despliegue pragmático, cognitivo y cultural de la adaptación, de esta manera la exaptación es la contracara necesaria y retroalimentadora del desarrollo filogenético de la capacidad lingüística. De la noción de exaptación no se debe desechar el perfil de proceso azaroso; entonces, debemos concebir el despliegue gradual como una evolución sociocultural sinuosa y fortuita en el devenir humano.

[9] El resaltado es nuestro.

> do de aprendizaje el cuerpo «se pone al día», mediante el estirón de crecimiento de la adolescencia. (...) Puede decirse que la cultura es la adaptación humana y es posible gracias al inusual modelo de infancia y maduración.[10]

Morin (1974) denomina a esta adaptación/exaptación del dismorfismo etáreo «*la juvenilización de la cultura*». No existían la infancia ni la adolescencia de los hombres antes que los hombres mismos, esto es porque en gran medida somos hombres gracias a ellas, ¡inclusive en la filogenia! La infancia y la adolescencia no sólo permiten un *«tallado social»*[11] sino que permitieron una hominización plena en la medida que la dimensión social humana es más importante cuando interactúa con nuestra biología. A saber: desde *Homo habilis* con una infancia y una adolescencia extendidas, pudimos —como en nuestros días— desplegar actitudes precognitivas:

la novedad,
la curiosidad y
a la creatividad[12],

que son disposiciones corporales y emocionales que el conocimiento y el lenguaje típicamente humanos requieren para perfeccionarse. Es también en esta etapa de *juvenilización* cuando planteamos vínculos de grupo que exceden la satisfacción de las necesidades básicas de alimentación, de abrigo de los factores climáticos y del cobijo frente al peligro. Es decir, la mayor práctica y complejidad de las relaciones sociales amistosas, afectivas, lúdicas, de esparcimiento, de ritos simbólicos de pertenencia (referencia y diferencia) grupal. Prácticas que se proyectaron de la infancia, la adolescencia y juventud al mundo adulto y constituyeron —constituyen— fundamentales fuerzas de cohesión (relación y comunicación) y movilidad sociales.

---

10 Véase Leaky, Richard *Op. cit.*

11 Entendiéndolo como proceso de enseñanza-aprendizaje.

12 Recordemos cómo perdemos estas capacidades cognoscitivas a medida que crecemos y/o maduramos.

Para Rifkin[13] también *la empatía, el acicalamiento, la conciencia emocional y el juego* son constituyentes ineliminables de la evolución hacia el lenguaje tanto como sistema gramatical y así como práctica social.

De la sujeción a la biología cognitiva

En la biología del conocer (H. Maturana y F. Varela [1999], F. Varela (2003) y H. Maturana [2001, 2008a y 2008b]) la acción y la emoción son factores necesarios para que el lenguaje y, luego, la razón definan cognoscitivamente el mundo humano. Maturana afirma:

> Todo quehacer humano surge en el presente histórico del que hace. Ese presente histórico, sin embargo, no es un presente de relatos, no es historia hecha actualidad en una crónica, sino que es corporalidad transformada en la historia del vivir del que viven ese presente, y que se halla, por eso mismo, en congruencia con la circunstancia en la que su vivir se da.[14]

Es tal la importancia de lo actitudinal y emotivo para la índole del lenguaje que Maturana propone el neologismo ***lenguajear*** con el objetivo de distinguir la ***base*** corpórea, entre organismos biológicos[15], y afectiva del lenguaje del ***efecto*** que constituye concebir al lenguaje como sistema de símbolos y práctica convencional. Al respecto, señala:

> Así, el operar de nuestro sistema nervioso como animales que existimos en el lenguaje es tal que da origen a correlaciones senso-efectoras que hacen sentido en el lenguaje, porque nuestro sistema nervioso y su operar se han transformado durante nuestro vivir de una manera congruente con nuestro vivir en el lenguaje. Es por todo lo anterior que, aunque nuestro pensar sin palabras ocurre en

---

13 Rifkin, Jeremy. *La Civilización Empática La carrera hacia una conciencia global de un mundo en crisis.* Madrid: Paidós 2010, págs. 85 a 106.

14 Maturana Romesín, Humberto. *El Sentido de lo Humano***.** Buenos Aires: Granica, 2008, pág. 88.

15 Es tal la magnitud de la alteridad material del lenguaje que Maturana resume: *«uno aprende el mundo que uno vive con el otro».*

> el fluir de los cambios de relaciones de actividad que constituyen el operar del sistema nervioso, pasa de modo que la conducta que surge de él como un fluir en correlaciones senso-efectoras, es una conducta en el lenguaje como si hubiese habido todo un razonar discursivo siguiendo las normas de la lógica del razonar en el discurso. Este último operar, sin embargo, no ocurre. Lo que ocurre es que el sistema nervioso opera según una dinámica que se ha establecido, como he dicho más arriba, en el vivir, y en este caso en el vivir en el lenguaje, en circunstancias que el lenguaje pertenece al espacio relacional del organismo como un operar en coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales.[16]

Para los conexionistas o biólogos del conocimiento esta matriz pragmática emotiva del lenguaje condiciona la racionalidad que le atribuimos a la mente y las relaciones sociales. Maturana concluye:

> Las relaciones humanas se ordenan desde la emoción y no desde la razón, aunque la razón dé forma al hacer que el emocionar decide.[17]

Además, la biología de la conciencia (Denton (2009) y la biología de las emociones (Damasio (2000, 2001 y 2005)) plantean que la semiosis lingüística opera como

a) una transición y

b) un producto,

ambos representativos e interventores de la fisiología corporal, de las percepciones-emociones y de los sentimientos; ambos son dimensiones verbales insustituibles y necesarias para que la mente funcione de manera plena. Damasio en particular ha trabajado un desmantelamiento de la filosofía racionalista en *El Error de Descartes* y una revalorización científica de las intuiciones de Spinoza en *En busca de Spinoza*; introduce esta obra estableciendo:

---

16 Maturana Romesín, Humberto. *Op. cit.*, págs. 196 a 197.

17 *Ibídem*, pág. 16

> Spinoza planteaba: «No se puede refrenar o neutralizar un afecto excepto por un afecto contrario que sea más fuerte que el afecto que se quiere refrenar». En otras palabras, Spinoza recomendaba que combatiéramos una emoción negativa con una emoción más poderosa pero positiva producida mediante el razonamiento y el esfuerzo intelectual. Para su pensamiento era fundamental la idea de que el sometimiento de las pasiones ha de conseguirse mediante la emoción inducida por la razón, y no únicamente mediante la razón pura.»
>
> Sin embargo, más intrigante era su idea [de Spinoza][18] de que «la mente humana es la idea del cuerpo humano». Esto planteaba una posibilidad cautivadora, Spinoza pudo haber intuido los principios que existen tras los mecanismos naturales responsables de las manifestaciones paralelas de mente y cuerpo. Como comentaré más adelante, estoy convencido de que los procesos mentales se fundamentan en la cartografía que el cerebro tiene del cuerpo, acumulaciones de pautas neurales que representan respuestas a acontecimientos que causan emociones y sentimientos.[19]

Damasio, además, se sorprende de que el acoplamiento cerebro–mente sea un hecho aceptado pero el dualismo mente y cuerpo se mantenga[20]. Indica una evidencia[21] en el tratamiento de los signos:

> Una interrupción radical en el flujo de representaciones corporales que son la base de nuestras sensaciones y sentimientos y de nuestro sentido de continuidad podrían provocar por sí mismas, una interrupción de nuestros pensamientos de objetos y situaciones.[22]

---

18 La aclaración es mía.

19 Damasio, Antonio. *En busca de Spinoza Neurobiología de la emoción y los sentimientos.* Barcelona: Crítica, 2009, pág 18.

20 *Ibídem*, pág 181.

21 Casi una verdad de perogrullo pero sorprendentemente no considerada.

22 Damasio, Antonio. *Op. cit.*, pág 183.

De la sujeción a la psicología cognitiva

El cognitivismo (P. Thagard [2000 y 2008] y S. Pinker [1994, 2003 y 2007]) hace énfasis sobre el papel del *homo loquens* interactuando para que el *entorno* óntico se convierta en un *mundo* ontológico y ontopático (J. Magariños de Morentin [2008]).

La nueva psicolingüística del cognitivista J. Bruner (1994) propone describir la ontogenia del lenguaje[23] a través de la experiencia interactiva e intersemiótica (interacción entre distintos sistemas de signos) de representaciones (signos). En primer lugar, la experiencia corporal y emotiva (directa, individual y concreta), posteriormente es procesada y codificada en una memoria que almacena y recupera los datos en forma relevante y operativa para el lenguaje. Las fases semióticas y retroactivas que involucran la sensorialidad, la interacción gestual maternal y grupal, la empatía, lo lúdico, la sintaxis situacional, la foneticidad (variedad sonora), la fonologicidad (discrecionalidad fonosemántica), la morfosintaxis básica y la gramaticalidad estructural. Las representaciones adquieren modalidades graduales en tres instancias:

a) **Enactiva:** las representaciones posibles se restringen a la actividad sensorio-motríz que el niño sea capaz de desplegar. Las acciones-sensaciones son las *unidades de significación* que reportan datos y relaciones necesarias para aprehender su entorno. Esta es una semiosis (proceso de significación) de primer nivel[24].

b) **Icónica:** los perceptos se configuran en imágenes mentales que esquematizan[25] situaciones, objetos, intenciones, conductas y personas. Esta etapa constituye el paso de lo sensorio-emocional a lo sentimental

---

23 Desarrollo del lenguaje en un individuo.

24 Etapa que prioriza los sistemas de signos kinésico (gestos), proxémico (uso del espacio); en un sentido peirceano una semiosis indicial (valor de los objetos, los comportamientos y los contenidos de memoria).

25 Íconos en sentido peirceano ya que son las formas de existentes que se almacenan en una memoria asociativa.

que sólo es posible a través de la consolidación de la concien*cia de sí*. Damasio sostiene:

> Las emociones proveen automáticamente a los organismos de conductas orientadas hacia la supervivencia. En organismos equipados para sentir emociones, es decir, para tener sentimientos, las emociones llegan a la mente al tiempo que ocurren, en el aquí y ahora. Pero en organismos equipados con consciencia, esto es, capaces de saber que tienen sentimientos, se alcanza otro rango de regulación. La consciencia permite conocer los sentimientos y así promueve internamente el impacto emocional, permitiendo que las emociones impregnen el proceso de reflexión a través de los sentimientos. Finalmente, la consciencia permite conocer cualquier objeto —no sólo el «objeto» emoción— y realza con ello la habilidad del organismo para responder con una modalidad de adaptación volcada a sus necesidades. Tanto la emoción como la consciencia cooperan en la supervivencia del organismo.[26]

c) **Simbólica:** las palabras y los rasgos paralingüísticos en general se estructuran en forma sistemática. Los signos verbales resultan logros abstractos y complejos adquiridos de la convención social correspondiente. Esta semiosis de tercer nivel de naturaleza cultural y gramatical culmina en el desarrollo del lenguaje y la adquisición de una lengua natural. Sin embargo, al mismo tiempo, el lenguaje como operación cognitiva concentra las etapas anteriores y las vehiculiza, es decir, poner en práctica social (concepción antropológica) un sistema gramatical (concepción cartesiana) es posible si primeramente se hace un ejercicio bio-corporal, sensorial, emotivo, memo-imaginario, consciente-regulatorio, sentimental e interpersonal. Si el lenguaje en su dimensión simbólica no conservara ni enriqueciera las semiosis de primer orden (indicial) y la de segundo orden (icónica), el discurso poético no sería posible. El Dr. Samuel

---

26 Damasio, Antonio. *Sentir lo que sucede Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia.* Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. 2000. Págs. 70 a 73.

Schkolnik en nuestras jornadas wittgenstenianas de 2006 caracterizó la literatura como un tipo de enunciado verbal que no representa sino que presenta el sentido estético; las sensaciones, los objetos, las vivencias, las sinestesias perceptivas y los conceptos no se «presentarían» como una vivencia transformadora en un verso, en un poema, en una novela, en un drama, en un ensayo, si el lenguaje no concentrara aquellas semiosis y el escritor en su genialidad —por supuesto— no las explotara[27].

Indagaciones exploratorias

La propuesta de concebir el lenguaje como una semiosis corporal que emotiva y racionalmente aprehende el mundo no se reduce a meras descripciones químicas, biológicas y genéticas, sino que —al mismo tiempo— provoca nuevos enfoques y revisiones interdisciplinarias. Si bien expresan planteos naturalistas los trabajos en general no desdeñan la asimilación, la discusión y la crítica de los contenidos de la arqueología, las teorías de la mente, la antropología, la sociología, la bioestadística, la filosofía del lenguaje, la ecología, la psicología, la inteligencia artificial, la lingüística, las teoría de la comunicación, la ética, la política educativa y la política en general. Las indagaciones a continuación son desafíos de reflexión sobre la interfaz lenguaje/mente para la filosofía en general:

¿Cuáles criterios epistemológicos podríamos renovar con estos aportes? ¿Será solamente un replanteo de criterios (contenidos) o también de metodologías para reflexionar (formas)? Si los científicos de la biología, la genética conductual, la psicobiología, las neurociencias hicieron más exhaustivas sus investigaciones y resultados con la filosofía al criticar a los pensadores y/o explorar sus intuiciones, ¿por qué no reflexionar sobre los enfoques que aportan para reformular qué es el lenguaje? ¿Si nos restringimos al lenguaje como fenómeno mental y/o social no estamos reflexionando sobre el producto de complejos e interesantes procesos filogénicos y ontogénicos?

---

[27] Desautomatizando las relaciones gramaticales del lenguaje ordinario.

Si la biología describe que la acción, la emoción, la consciencia y los sentimientos son las bases de una mente racional y del lenguaje como figura lógica e isomórfica; ¿estamos hablando del mismo fenómeno que Acero concibe como producto *cartesiano*?

Si la biología describe que la acción, la emoción, la consciencia y los sentimientos son las bases de un lenguaje como práctica social; ¿estamos hablando del mismo fenómeno que Acero (1993) concibe como producto *antropológico*?

Si las categorías *«innatas»* de la concepción cartesiana —incluidas las lingüísticas— no provienen de la adquisición de nuestra especie y del desarrollo de cada ser humano, ¿de dónde provienen?

Si las *«reglas de la dinámica social»* de la concepción antropológica —incluidas las lingüísticas— no provienen de la adquisición de nuestra especie y del desarrollo de cada ser humano, ¿de dónde provienen?

Bibliografía

Acero, J. *Lenguaje y Filosofía.* Barcelona: Octaedro, 1993.

Bruner , J. *Desarrollo Cognitivo y Educación.* Madrid: Morata, 1988.

------- *El Habla del Niño*. Madrid: Paidós, 1994.

Bunge, M. *Las ciencias sociales en discusión Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

Damasio, A. [1989] *Sentir lo que sucede Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 2000.

------- [1994] *El error de Descartes*. Madrid: Crítica, 2009.

------- [2003] *En busca de Spinoza Neurobiología de la emoción y los sentimientos.* Madrid: Crítica, 2009.

Denton, D. ([2005]2009). *El despertar de la consciencia La neurociencia de las emociones primarias.* Buenos Aires: Paidós, 2009.

Elordleta, A. *Fundamentos para una Psicobiología Antropológica*. Madrid: Editorial Plus Ultra, 1978.

Elster, J. *Sobre las Pasiones Emoción, adicción y conducta humana* Madrid: Paidós, 2001.

Espíndola. M. *«Cooperar para amar y cazar ¿el primer juego lingüístico»* Guerci de Siufi , B. (compiladora) *Filosofía en el NOA y más allá.* Jujuy: EDIUNJu, 2005: 485-494

Kandel, E. *En busca de la Memoria.* Barcelona: Katz, 2008.

Leaky, R. *El Origen de la Humanidad.* Buenos Aires: Debate pensamiento, 2000.

Magariños de Morentin, J. *Semiótica de los Bordes.* Córdoba: Comunicarte, 2008.

Maturana Romesín, H. *El Sentido de lo Humano.* Santiago de Chile: Granica, 2008a.

Maturana Romesín, H. y Pörksen, B. *Del Ser al Hacer Los orígenes de la biología del conocer.* Santiago de Chile: Granica, 2008b.

Maturana, H. *Emociones y Lenguaje en Educacion y Política.* Buenos Aires: Ediciones Dolmen Ensayo, 2001.

Maturana, H. y Varela, F. *El Árbol del Conocimiento Las bases biológicas del conocimiento humano.* Buenos Aires: Debate pensamiento, 1996.

Morin, E. *El Paradigma Perdido.* Madrid: Kairós, 1974.

Pinker, S. [1994]. *El Instinto del Lenguaje Cómo crea el lenguaje la mente.* Buenos Aires: Alianza Editorial, 2001.

------- [2002]. *La Tabla Rasa La negación moderna de la naturaleza humana* Buenos Aires: Paidós, 2003.

------- *El Mundo de la Palabras Una introducción a la naturaleza humana.* Buenos Aires: Paidós, 2007.

Rifkin, J. *La Civilización Empática La carrera hacia una conciencia global de un mundo en crisis.* Buenos Aires: Paidós, 2010.

Sebeok, T. *«¿La lengua como sistema primario de modelización?» Signos: una introducción a la Semiótica* Buenos Aires: Paidós, 1996:13 1-142

Thagard, P. [2005]. *La Mente Introducción a las Ciencias Cognitivas.* Madrid: Katz, 2008.

------- (ed.) *Mind Readings.* The MIT Press, 2000.

Varela, F. *Autopoiesis y una Biología de la Intencionalidad* Xabier Barandiaran (traductor) xabier@barandiaran.net, 2003.

Lenguaje y mundo en la trama de los discursos

Lenguaje religioso y mundo

RAÚL F. NADER
Universidad Nacional de Tucumán

Entre el lenguaje religioso y el mundo religioso, existe una estrecha e íntima relación. El mundo que es configurado por el lenguaje se articula con referentes simbólicos. Aun cuando se trate de experiencias muy arcaicas de lo sagrado, el relato se estructura simbólicamente. Este lenguaje no es el habitual y lo que narra tampoco es lo habitual. A su vez, el símbolo, en este caso particular, hace pie en dos costados que son inconmensurables entre sí. Por una parte lo sagrado y por otra lo humano. Todo hombre lleva en sí mismo una marca de lo «otro», de esa manera puede reconocerlo, aceptarlo o negarlo. Se puede escribir la historia humana y el mundo humano desde estos encuentros y desencuentros, de esa dramática relación entre estos dos términos. Los templos, los lugares sagrados, los ritos, los símbolos, etc. dan cuenta de este mundo y de este lenguaje especial y único.

Tanto la historia de las religiones, como la hermenéutica, tienen en lo sagrado el ámbito fundamental hacia el cual dirigen toda su atención. Aun más, la historia de las religiones se constituye como tal por la manifestación de lo sagrado. Si no existiera este hecho no habría religión ni historia de las religiones.

Dice Eliade: «Es suficiente decir que lo 'sagrado' es un elemento en la estructura de la conciencia, y no una etapa en su historia. El mundo con significado —el hombre no puede vivir en un caos— es el resultado de un proceso dialéctico que puede ser llamado manifestación de lo sagrado»[1].

---

1 Mircea Eliade. *La Búsqueda.* Bs.As.: Ed. Aurora, 1984, pág. 7.

De modo que el historiador de las religiones va a investigar y reflexionar acerca de las diferentes formas, que, en distintos pueblos y culturas, fue manifestándose lo sagrado a través del tiempo. Por tanto, el estudioso observará las diferentes maneras en que una determinada conciencia, o una determinada cultura percibió el hecho de lo sagrado en su historia. Lo sagrado le permite al hombre vivir en un mundo humano, es decir, en un cosmos, en un cierto orden, con determinados sentidos y significaciones que hacen posible sobrevivir al incierto y temible flujo del tiempo. Le permite enfrentar una existencia, que, sin la manifestación de lo sagrado, no tendría sentido.

La condición religiosa en lo humano es de una importancia fundamental, puesto que, hace del hombre un ser abierto, a sí mismo, a los otros y a lo trascendente.

«La religión tiene como función principal mantener una 'apertura' a un mundo 'suprahumano' o 'trascendente'»[2]. Este estado de apertura es, sin duda, una de las características constitutivas de la condición humana. El hombre como 'ser abierto' encuentra en lo religioso la clave y el impulso para salir de su mera condición de 'existente', e instalarse en el mundo como alguien lanzado a lo 'trascendente'.

Todos los aspectos y niveles de la existencia humana tienen que ver con la experiencia de lo sagrado, porque es desde esta experiencia que la existencia humana adquiere un significado. La historia de la humanidad pudo desarrollarse y producir las diferentes culturas y valores a raíz de este crucial hecho. Hablar de la experiencia de lo sagrado, es hablar de la religiosidad del hombre, de sus encuentros y desencuentros con lo 'otro', con lo 'trascendente'.

La experiencia religiosa se manifiesta como una constante, como un dato ineludible, como algo necesario y fundacional de la realidad humana. La historia de las religiones tendrá como uno de sus objetivos prin-

---

2 D. Allen. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1985, pág. 130.

cipales el identificar la presencia de lo sagrado en lo humano.

Para abordar lo simbólico, es necesario tener en cuenta todos estos niveles y considerarlo de un modo integral. Considerar lo simbólico desde un ámbito subjetivo, o psicológico, sería un error y un reduccionismo. Del mismo modo, abordarlo sólo desde una perspectiva cultural o social, o meramente histórico, sería dejar de lado todos los otros niveles y encasillarlo en una dimensión. Por la consonancia que tiene lo simbólico con lo sagrado y con el mito, es que no debe considerárselo en forma aislada, sino con un sentido relacional y de totalidad.

Las cuestiones del sentido, de la totalidad y de la coherencia, son fundamentales para interpretar lo simbólico. De modo que no se van a plantear cosas tales como el problema del origen del símbolo, sino el funcionamiento de lo simbólico en relación a la condición humana, a su sed de infinito y de ir más allá de sí mismo. Porque, afirmar, por ejemplo, que el símbolo se origina por una impresión sensible, significa limitar y encasillar el estudio de lo simbólico a un solo aspecto. De un modo o de otro, lo simbólico va a desbordar cualquier intento de reduccionismo.

Los símbolos van a expresar realidades que desbordan los análisis que se quedan en una linealidad, o en un determinado nivel. Porque, al igual que lo sagrado, hay aspectos misteriosos, ocultos, contradictorios y paradójicos, que no es posible encasillarlos sólo en un plano lógico, o conceptual. Los símbolos son estructuralmente paradójicos; el simbolismo del sol, por ejemplo, no sólo revelará los diferentes significados que puede tener la luz mística y su relación con la idea de bien, sino que señalará también un costado nocturno, malo y funerario del sol, cosa que no resulta evidente en principio. Este costado en cierto modo negativo e imperceptible en forma inmediata del sol es, sin embargo, constitutivo del simbolismo solar.

El símbolo va a expresar una multiplicidad de sentidos, de ahí su inagotabilidad y la necesidad de interpretarlo. No hay una linealidad en lo simbólico, como tampoco puede ser reducido a un aspecto de la realidad. El símbolo religioso va a apuntar siempre a la totalidad, por tanto,

no es algo privativo de una sola dimensión, aunque esta sea o se refiera a lo espiritual.

«El simbolismo *añade* un nuevo valor a un objeto o a una acción, sin que por ello queden afectados los valores propios e inmediatos. Aplicándose a un objeto o a una acción, el simbolismo los 'abre'. El pensar simbólico hace 'estallar' la realidad inmediata, pero sin disminuirla ni desvalorizarla: en su perspectiva, el Universo no está cerrado, ningún objeto está aislado en su propia existencialidad: todo se sostiene unido por un sistema cerrado de correspondencias y de asimilaciones. El hombre de las sociedades arcaicas ha tenido conciencia de sí mismo en un 'mundo abierto' y rico de significaciones»[3].

El símbolo, entonces, puede valerse de objetos, acciones, situaciones, gestos, sin por ello desvirtuar o negar ese objeto, o esa situación, no los anula como tales, sino que les añade una cualidad nueva, un sentido y una referencia que antes no tenían. De esta manera se diferencian del resto porque hacen mención a otra cosa que no son ellos mismos. Por tanto, los objetos y acciones no tienen valor como símbolos por lo que son en sí mismos, sino por la realidad a la que se refieren. Este hecho produce una apertura en las cosas o situaciones donde interviene lo simbólico. De modo que el hombre que vive en un universo mítico, vive en un todo coherente, en un universo abierto, dinámico y significativo.

El hombre es capaz de crear símbolos e imágenes, es capaz de soñar y de proyectarse en los sueños, puede construir imágenes y símbolos que le permiten ir más allá de sí mismo. «Etimológicamente, 'imaginación' es solidaria de *imago*, 'representación, imitación', y de *imitor*, 'imitar, reproducir'. Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares -las Imágenes-, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad; porque la misión y el poder de las Imágenes es *hacer ver* todo cuanto permanece refractario al

---

3 Mircea Eliade. *Imágenes y Símbolos.* Madrid: Ed. Taurus 1987, pág. 191.

concepto. De aquí procede el que la desgracia y la ruina del hombre que 'carece de imaginación' sea hallarse cortado de la realidad profunda de la vida y de su propia alma»[4].

Los modelos ejemplares, los arquetipos que devela el relato mítico, son reproducidos por la imaginación humana, creando imágenes que, a su vez, servirán de puente entre la intemporalidad de los modelos y la temporalidad de la existencia humana, ámbito desde el cual el hombre construye estas imágenes. Desde la imaginación es posible construir diferentes formas a través de las cuales acercarse a los símbolos, a los mitos, a lo trascendente. De ahí, que, carecer de imaginación, es una manera de degradación de lo humano, porque implica un alejamiento de esos modelos fundamentales y también de lo significativo de la vida.

Por otra parte, las grandes Imágenes, son aquellas que participan de un modo más cercano y efectivo de los símbolos que provee el mito. Cuanta más imagen es capaz de producir una cultura, que multiplique los símbolos y arquetipos míticos, más rica será esa cultura, o tendrá un mayor número de caminos para acercarse a lo trascendente. Esta vivacidad de las imágenes, habla también de la riqueza espiritual de un pueblo. Del mismo modo, un individuo en particular, que no ejercite, o niegue, o carezca de imaginación, verá minimizada su espiritualidad hasta el grado de deshumanización.

La cultura de un pueblo puede ser apreciada desde su capacidad simbólica. Cuanto mayor sea ésta, más rica y dinámica será la cultura. Las imágenes y los símbolos ayudarán a construir el estilo cultural de un pueblo. Podemos señalar dos razones acerca de la importancia de la producción simbólica de una sociedad. La primera, es que ayudan a la permanencia y efectividad de los arquetipos y modelos míticos. La segunda, es que la producción simbólica ayuda a una sociedad a mantenerse abierta a lo trascendente.

---

4 *Ibídem.*, pág. 20.

El simbolismo, o el lenguaje simbólico de un mito, de un rito, de una experiencia con lo 'otro', con lo trascendente, va a tener siempre una característica religiosa, por tanto, no se trata de cualquier símbolo, sino de un tipo de simbolismo, que, por la impronta de lo sagrado, va a desbordar los esquemas que pueden presentar los estudios de cualquier otro tipo de símbolos.

Los símbolos religiosos constituyen una referencia insoslayable en cualquier teoría del simbolismo. El simbolismo religioso va a ir más allá del lenguaje poético y del científico. El elemento al que el símbolo religioso alude es lo sagrado, esto le da una extensión y hondura que los otros símbolos no pueden poseer.

El símbolo religioso, al igual que otros símbolos, se vale de lo que lo rodea, y de la circunstancia histórica desde donde puede emerger. Es decir, que puede tomar elementos de la naturaleza y se reviste de los condicionamientos propios de las circunstancias que un grupo humano vive.

El símbolo religioso, entonces, va a intentar comunicar, de alguna manera, la irrupción de lo sagrado en la existencia humana. Se encuentra en el plano, o en el nivel de realidad que le permite al hombre trascender lo inmediato y profano para relacionarse con lo Otro, con lo que está más allá. Por tanto, el símbolo emerge desde aquellas zonas de la experiencia humana, que son las más recónditas y originarias.

«El pensar simbólico no es haber exclusivo del niño, del poeta, o del desequilibrado. Es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva. El símbolo revela ciertos aspectos de la realidad -los más profundos- que se niegan a cualquier otro conocimiento. Imágenes, símbolos, mitos, no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser»[5].

---

5 *Ibídem*, pág. 12.

El simbolismo religioso continúa el proceso de hierofanización en el mundo. Esta afirmación nos habla de la necesidad que tiene el hombre arcaico en vivir de una manera que le permita estar lo más cerca, y a la vez de permanecer el mayor tiempo posible en lo sagrado. Tiene que ver con la sed de infinito, con el trascender el tiempo profano y tender continuamente hacia el arquetipo.

El símbolo religioso puede sacar al hombre de su encierro existencial y ponerlo en contacto con realidades plenas de sentido. Un símbolo; por ejemplo, un amuleto, puede recordar permanentemente una determinada hierofanía, ese objeto simbólico mantiene la presencia de una cierta manifestación trascendente, y el hombre que lo lleva sabe que el sentido de sus actos provienen de esa manifestación de lo sagrado.

El mundo adquiere, según lo visto, características que hacen del hombre un ser abierto, con infinitas posibilidades de relación. El mundo no es algo cerrado, sino significativo y abierto. Las diferentes culturas dan prueba de ello. Las alternativas son múltiples, la vida humana al no estar encerrada a un encadenamiento sólo biológico, permiten que la esperanza motive siempre la acción.

Bibliografía

D. Allen. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1985.
Mircea Eliade. *Imágenes y Símbolos*. Madrid: Ed. Taurus 1987.
Mircea Eliade. *La Búsqueda*. Bs. As.: Ed. Aurora, 1984.

Lenguaje y medicina: una realidad del mundo actual

Armando M. Pérez de Nucci[1]
Universidad Nacional de Tucumán

El lenguaje ha ejercido una notable influencia sobre la medicina dificultando o favoreciendo su desarrollo. Decía algunos años atrás que el lenguaje tiene raíces hondas que descienden hasta lo mas recóndito del alma de los pueblos y es un hecho vital que crece y florece con el desarrollo cultural de los mismos. Se ha dicho que la palabra es necesaria para pensar. Quizás sea mas exacto decir que es la expresión del pensamiento y que sirve a la memoria y a la tradición[2].

Las costumbres y tradiciones médicas han quedado registradas a través del lenguaje, primero ideográfico y luego escrito, y explican —según el grado de complejidad del mismo y sus estructuras— el avance, retroceso o detención del conocimiento en este campo. Tal el caso de China o Egipto que experimentaron dificultades en la difusión de su pensamiento médico por razones obvias y la facilidad del mundo grecolatino en difundir los avances a través de lo escrito en caracteres más universales.

El lenguaje ha sido siempre una de las barreras que ha tenido el historiador de la medicina para estudiar estos diferentes sistemas humanos de curación y padecimientos, como al caso de las culturas chinas, por ejemplo, lo que no sucede al analizar textos como la *Ilíada* y la *Odisea* que dejan entrever la existencia de una medicina considerada arte excelso y noble por sus cultores ya que los griegos consideraban a los médicos como

---

1 Doctor en Medicina y en Filosofía.

2 Pérez de Nucci Armando M. «Lenguaje y Medicina: El Antiguo Egipto» en *La Semana Médica*, Nº 4, 1978, Buenos Aires, pág. 128.

hombres que valían más que otros. El estudio de otras culturas y su lenguaje nos ha permitido conocer cuáles han sido los parámetros que han condicionado o no el desarrollo del conocimiento médico desde la Antigüedad hasta nuestros días[3].

Un estudio histórico pormenorizado nos ha servido para analizar la evolución del lenguaje médico y cómo la constitución del mismo favoreció o retrasó la difusión de las nuevas ideas y el conocimiento propiamente dicho.

En el lenguaje médico podemos encontrar cuatro direcciones fundamentales y simultáneamente consecutivas en el intento de describir la realidad del ser humano, a la que algunos autores designan a la vez como los cuatro lenguajes de la medicina[4]. Ellos son el lenguaje descriptivo, el lenguaje explicativo, el lenguaje evaluativo y el lenguaje social.

Para entender la salud y la enfermedad como acontecimientos alternativos del ser humano, es preciso saber describir qué es lo que se experimenta en cada uno de esos estados, con el objeto de poder evaluarlos *a posteriori*. Se requiere pues, de una estandarización del lenguaje médico en sus conceptos y en sus términos, que permita inteligir los datos registrados en cualquier lugar del mundo en que se pueda acceder a una historia clínica determinada, a la vez que poder realizar una evaluación de lo actuado en cada caso. Esto no siempre es posible, porque en la descripción de los cuadros clínicos se puede observar con frecuencia el importante papel que juegan en su desarrollo los valores e inclinaciones en juego de una sociedad determinada. De esta manera, una denominada ***pinta o gangosa*** —enfermedad producida por parásitos— es interpretada como enfermedad por la medicina occidental y como una característica de distinción racial por algunos grupos étnicos del Perú, lo que plantea

---

3 Armando M. Pérez de Nucci. *Antropoética del acto médico* .Tesis doctoral en Filosofía. Tucumán: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, 2007. Ver capítulo «El problema del lenguaje en medicina y la medicalización del lenguaje».

4 Engelhardt, Tristram. *Los Fundamentos de la Bioética.* Barcelona: Ediciones Paidós, 1995, pág. 214.

diferentes tipos de lenguaje al momento de tratar el padecimiento.

Otro ejemplo válido de consideración social y ética del lenguaje lo tenemos en el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirido (SIDA), situado en un terreno de consideración moral y estigmatizados través de su conexión con los conceptos de promiscuidad, drogadicción y homosexualidad, existiendo una cantidad enorme de términos que se refieren al padecimiento en forma encubierta o disimulada, cuando no su negación directa lingüística.

Un ejemplo constante en la historia de la humanidad ha sido la consideración de culpabilidad del enfermo por parte de algunos grupos protestantes puritanos, en total desacuerdo con uno de los atributos del paciente —moral y social—, como es el de su inimputabilidad frente a la enfermedad. Esta situación ha sido superada ampliamente por la medicina actual que exime de culpabilidad al paciente en situación de enfermedad, en el sentido moral y a veces en el legal.

Finalmente, la derivación social del lenguaje médico, ha determinado formas de enfermar, curar y morir. Ello es debido a que el interés del lenguaje médico en las dimensiones analizadas anteriormente, se halla ligado íntimamente al papel interpretativo del mismo, el que, a su vez, configura la realidad social. La interpretación social de la enfermedad ha sido la determinante de esos cambios.

En primer lugar, todo paciente se halla inmerso en expectativas sociales que determinarán su comportamiento, como por ejemplo su obligación a querer curarse, entre las cualidades que integran lo que se ha dado en llamar *el rol del enfermo*[5], que establece determinadas obligaciones y derechos a desarrollar, como deseo, derecho y deber de curarse, a recibir medicamentos, a la inimputablidad por enfermar, a gozar de licencias y reposo durante el padecimiento, a elegir el terapeuta que habrá de curarlo, etc.

---

[5] Descripto inicialmente por Talcott Parson en *The social system*. New York: Free Press, 1951.

En segundo lugar, merece ser destacado que la actuación médica, patentizada sobre todo en el diagnóstico y en el tratamiento, constituye un acto de etiquetado social que encasilla la realidad del enfermo y su entorno familiar y comunitario canalizando la realización de objetivos predeterminados, como el fin terapéutico.

En la actualidad, el lenguaje médico transita otras vías, además de la ya descripta. La medicina actual «medicaliza» la realidad y los actos cotidianos adquieren de esta manera otro aspecto, como habremos de observar seguidamente. Interesa, pues, saber cuáles son las características de este lenguaje médico y su influencia sobre la sociedad.

En primer lugar, se debe destacar que dado que la medicina moderna es una institución social, los elementos que la constituyen adquieren la misma valoración en el imaginario popular y si bien se trata de una afección biológica, adquiere la condición de biográfica como característica de un padecimiento de seres humanos, que le imprimen caracteres especiales. La enfermedad nunca deja de afectarnos en lo que queremos ser, en lo que trabajamos para ser y por ello es eminentemente biográfica además de biológica.

Un segundo hecho a tener en cuenta es que el mundo actual se constituye a partir de hechos interpretables y la medicina es una ciencia que contempla al mundo —y a la vez es contemplada por él— a través de sus expectativas sociales, científicas y valorativas. No todos los problemas y planteos históricamente han sido los mismos, hemos visto a través de los siglos cambiar las expectativas y necesidades , marcadas siempre por el condicionante social.

Gradualmente, con el transcurrir de los siglos, se ha ido produciendo una medicalización de todos los aspectos de la vida, aun aquellos que tradicionalmente se han considerado los más naturales, como el lenguaje cotidiano. Se ha ido produciendo en forma tenue pero continuada una medicalización del lenguaje que no solamente abarca los aspectos sanitarios de la relación con el profesional médico, sino además todos los aspectos de la vida.

La medicina medicaliza la realidad, crea un mundo peculiar y traduce conjuntos de problemas a su propia terminología. Un ejemplo válido tomado de la literatura puede ser estudiado en la obra de Jules Romains, *Knock ou le triumphe de la Medecine,* donde narra la llegada a un pueblo de un recién graduado que debe enfrentarse a un viejo médico para quien la enfermedad era menos importante que el hombre mismo, y trata de convencerlo —y a la población en general— que es necesario considerar a la enfermedad como la protagonista de la historia de esa localidad, medicalizando de este modo la vida del pueblo que el viejo colega acababa de dejar. Con su pensamiento, Knock medicalizará hasta los mínimos actos de la vida cotidiana, convirtiendo a un apacible pueblo cantonal en un centro médico de importancia nacional. Algo parecido le ha sucedido a la medicina actual a través del lenguaje que ha infiltrado todos los estratos de la vida social y política de nuestro pueblo.

Este fenómeno de medicalización se ha visto favorecido porque la medicina es una institución social y los temas que trata gozan de una elevada valoración en el campo de la existencia. Todo lo que nos rodea es analizado a través de expectativas sociales, y a la vez científicas y valorativas.

En un trabajo anterior expuse que la salud había pasado de ser un hecho privado —recordemos la antigua definición de ausencia de enfermedad personal— a constituirse en un requerimiento público, sujeto a leyes y necesidades políticas, industriales y sociales, lo que transformaba el problema de la salud en un hecho planetario que se manifestaba a través de un concepto de bienestar[6]. Más aún, creo que hoy podemos hablar de un patriotismo sanitario planetario, que incluye a los ecosistemas como el marco conceptual que determina el vivir, enfermar y morir humanamente.

Entonces, la medicina tiene un fuerte condicionante social y el mundo en que vivimos se construye a partir de hechos interpretables que se canalizan a través de un lenguaje particular, que es el médico. Ello

---

[6] Armando M. Perez De Nucci. *Ética de la pobreza y salud en la Argentina.* Actualidad para Médicos, año 4, nº 26, Agosto de 1999, pág. 6.

permite una significación social de los procesos de salud y enfermedad que posibilita, por ejemplo, el consenso que existe actualmente entre médicos de diversas partes del mundo acerca de problemas concretos.

A su vez, la medicina y su lenguaje son influidos por la sociedad. De esta manera, los temas y problemas de la ética médica actual —por citar una de las subespecialidades de moda—, no constituyen por sí mismo problemas o verdades inmutables, sino que responden a determinados condicionantes sociales, históricos y culturales. De igual manera, un somero vistazo a la historia de la medicina permite conocer la forma en que los factores sociales determinan distintos puntos de vista influyendo el lenguaje médico y las diferentes visiones de las instituciones médicas acerca de un mismo problema. Tomemos como ejemplo el tema de la homosexualidad, calificada como *estado de perturbación de la personalidad* en el DSM[7], como *trastorno de la personalidad* en el DSM II[8] , como *disfunción psicosocial* en el DSM III[9], y como *trastorno sexual* sin otro aditamiento en fecha reciente[10]. Esta variación en la forma de decir obedece a diferentes conceptos de la sexualidad en distintos períodos de tiempo, que no excluyen los prejuicios, los preconceptos, la ética reinante y las influencias de determinados grupos religiosos y políticos de la época, mostrando que el lenguaje es el vehículo indicado para transportar todos estos elementos. De esta manera, las expectativas previas habrán de influir sobre los resultados finales, además de mostrar como las interpretaciones morales y metafísicas de una sociedad en un tiempo determinado van a influir determinadas áreas del conocimiento humano. Bástenos citar como casos paradigmáticos en los Estados Unidos de Norteamérica a personajes tales como el Senador Mc.Carthy y a Edgar Hoover, director del FBI.

La medicina medicaliza la vida a través del lenguaje y va organizando la experiencia y construyendo nuevas concepciones del mundo desde

---

7 *Diagnostical and Statistical Manual of the American Psychiatric Association*, 1952.

8 Emitido en 1968.

9 Emitido en 1980.

10 Emitido en el año 2000.

su particular punto de vista. Al respecto, Mainetti opina que «la ciencia médica es un lenguaje técnico, vale decir bien hecho, con los prestigios del vocabulario grecolatino y con un hábeas lingüístico cuya influencia se extiende a otras disciplinas, como es hoy el caso en el nombre de la teoría de los signos y en la jerga de la economía, tan sensible al discurso médico...».[11]

Por otro lado, la experiencia de la vida se traduce en la praxis médica y constituye un código de comunicación social que invade el lenguaje corriente, sobre todo el político y el económico ya que «muchas actividades humanas, desde los oficios a la publicidad, imitan el modelo médico de la sociedad iatrogénica»[12].

No es infrecuente escuchar a economistas y técnicos manifestar que «la economía está en terapia intensiva», «el diagnóstico tiene que ser certero», «necesitamos un tratamiento de shock», «debemos intervenir quirúrgicamente lo antes posible», «es necesario una cirugía profunda», «se debe introducir el bisturí hasta la médula del problema», «el sistema está en agonía», «es necesario resecar lo antes posible» ... entre tantas frases a las que los diarios y la televisión nos tienen acostumbrados.

Pero detrás de estas afirmaciones se halla escondida una metáfora básica e implícita: la referencia al cuerpo —individual y social— en la memoria colectiva política, social y económica. La sociedad es el organismo o cuerpo que padece, enferma y muere a través de diferentes procesos de descomposición —social, económica o política— y ello se evidencia en el lenguaje cotidiano. Al respecto, Mainetti opina que «la medicalización del lenguaje no es una mera herramienta lingüística prestada por la medicina, sino una particular organización del mundo, creación de un objeto propio o construcción social de una realidad»[13].

---

11 Jose A. Mainetti: *Bioética Fundamental. La Crisis Bioética* , La Plata: ediciones Quirón, 1990, pág. 50.

12 *Ibídem*, pág. 51.

13 *Ibídem*, pág. 53.

Esto se debe a que la economía, la política y la medicina son empresas sociales, como manifesté antes, y esta construcción social condiciona formas de expresar la realidad que acaba por vencernos .

Bibliografía

Engelhardt, Tristram. *Los Fundamentos de la Bioética* Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

Gracia Guillén, Diego. *Etica de la calidad de vida.* Madrid: Fundación María, 1984.

Mainetti, José A. *Bioética Fundamental.*La Plata, Quirón, 1990.

Mainetti José A. *Bioética sistemática* .La Plata: Ediciones Quirón, 1991.

Pérez de Nucci Armando M. «Lenguaje y Medicina: El Antiguo Egipto» en *La Semana Médica,* Buenos Aires, 1978, Nº 4, p 128, .

Pérez de Nucci Armando M. *Antropoética del acto médico* .Tesis Doctoral en Filosofía. Tucumán: Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán, 2007.

Pragmatismo y Psicoanálisis: aires de familia en torno a la idea de verdad

CAROLINA GAROLERA
Universidad Nacional de Tucumán

Una concepción tradicional de la verdad es la teoría de la correspondencia, para la cual, el lugar de la verdad está en el juicio. Éste es verdadero si acierta a describir la realidad y falso si no lo hace. Si adoptamos una posición que entiende la correspondencia desde una perspectiva en la que el lenguaje parecería cumplir el rol de un espejo de la realidad, lo reflejado por el espejo, quedaría finalmente desvinculado del sujeto. Éste tendría como único mérito descubrir «lo real» y describirlo adecuadamente; pero jamás producirlo o constituirlo desde el lenguaje mismo.

El resultado de un pensamiento que pretende ser «copia» de la realidad, no hace más que legitimar una concepción estática de la verdad que acentúa, por cierto, la «unicidad» del mundo —sólo hay *una* descripción adecuada- y la bivalencia de los enunciados que versan sobre él -una descripción del mundo sólo puede ser *verdadera* o *falsa*—.

Una alternativa a la verdad como correspondencia es la teoría de la verdad como coherencia, que considera la verdad de un enunciado en relación al sistema al que pertenece. Esta posición suele desatender los hechos puesto que un sistema puede resultar coherente con independencia de su referencia al mundo. Otras dificultades sobrevienen cuando un sistema es coherente consigo mismo pero no lo es con otro sistema que también es consistente en su interior. Ahora bien,¿podrán convivir sistemas consistentes que sean incoherentes entre sí? Este interrogante queda abierto para ser pensado en futuros trabajos; por ahora, nos conformamos con señalar algunos límites de la teoría de la correspondencia y de la

coherencia a los fines de introducir otra alternativa a las tradicionales posiciones frente a la verdad. El desafío que otra alternativa deberá sortear respecto a la verdad consistirá en incluir al sujeto y a su vez al mundo.

Este trabajo retoma la perspectiva de dos autores entre los cuales advertimos ciertos «aires de familia» que nos interesa resignificar. Por motivos de extensión vamos a acotar este trabajo a un texto de Freud[1] —que resulta decisivo para pensar el concepto de verdad en el marco del psicoanálisis freudiano— y a otro de William James[2] —que nos da herramientas para la comprensión de la verdad en el pragmatismo—.

Sobre la idea de verdad en el pragmatismo

El pragmatismo es un movimiento norteamericano de principios del siglo XX, recibe su nombre de Peirce, aun con temor de que sea tergiversado por los usos del sentido común.

La mayoría de las veces se ha comparado a este movimiento con un «hotel» en función de su diversidad, puesto que en cada habitación hay un filósofo haciendo cosas distintas, aun así, este hotel tiene un corredor común caracterizado por el *anticartesianismo,* el *antifundacionalismo* y el *falibilismo.* Estas tres características implican cierto abandono de «absolutos» libres de toda duda, lo que desde ya nos indica que el pragmatismo posee una base relativista. Otra idea fundamental que subyace a este «corredor común» es la conexión del conocimiento con la vida, de modo que la búsqueda de la verdad se entiende a partir de sus consecuencias prácticas. En otras palabras, buscamos la verdad porque tiende a mejorar nuestras vidas, alimenta nuestra experiencia para adecuarnos más cómodamente a la realidad; buscamos la verdad porque, desde una perspectiva práctica, nos conviene para vivir y, de hecho, se explica que hayamos

---

1 Freud, S. «Construcciones en Psicoanálisis», *Obras Completas.* Tomo III. Bs. As: Ed Biblioteca Nueva, 2003.

2 James, W. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar.* Bs. As.: Ed. Orbis, 1984.

sobrevivido como especie porque hemos acertado la mayoría de las veces con nuestras ideas acerca de la realidad.

El principio fundamental expuesto por Peirce y tomado más tarde por James establece que el significado de un pensamiento sólo es comprensible en relación con la práctica. Esta máxima pragmática sostiene que un objeto se comprende a la luz de sus efectos, es decir, que debemos preguntarnos qué consecuencias prácticas puede implicar. Esta perspectiva supone un alejamiento de la posición «intelectualista» o puramente teórica de la verdad.

Respecto al pragmatismo como método filosófico, dentro de él encontramos muchas direcciones en donde las teorías no son soluciones finales sino «instrumentos» para la investigación; son orientadoras, mientras que los hechos -las consecuencias prácticas de nuestras ideas- serán centrales.

El pragmatismo al poseer una base relativista en tanto no admite verdades absolutas, es hospitalario con la tesis protagórica del *homo mensura* porque no es posible conocimiento ni verdad sin relación a alguien. Obsérvese aquí la importancia fundamental del sujeto que ninguna teoría ontológica o metafísica del conocimiento toma en cuenta. Cuando el pragmatismo habla de verdad está hablando de verificar y corroborar «verdades» que son tales en relación a alguien que puede someterlas a la prueba de la experiencia.

Para James, la verdad es una propiedad de algunas de nuestras ideas y, según la máxima pragmática, si una idea es verdadera ocurrirán cambios en la vida del individuo. Es decir, las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, validar y corroborar y son ideas falsas las que no pueden ser ni verificadas, ni corroboradas, por lo tanto, *«la verdad de una idea no es una propiedad estática inherente a ella, la verdad sucede a una idea, llega a ser cierta, se hace cierta. Su validez es el proceso de su validación»*[3].

---

[3] *Ibídem*, pág 11.

El pragmatismo acepta en principio la teoría de la verdad como adecuación porque una afirmación es cierta cuando concuerda con la realidad, con objetos de la experiencia externa y con relaciones de índole mental. El punto principal está en que para el pragmatismo no existe un orden de verdades trascendentes, hay verdades que serán válidas mientras el hombre exista, no puede hablarse de una verdad trascendente con independencia del hombre puesto que toda verdad será tal en relación al ser del hombre. Por lo tanto, la adecuación para el pragmatismo no es copia. La verdad significará una guía hacia las cosas para luego ponernos en contacto con ellas y poder manejarlas. Lo esencial no es copiar una cosa sino el proceso de ser guiado hacia ella.

Respecto de la verdad y su proceso de verificación, el pragmatista adopta una posición unilateral en tanto que la verdad y el conjunto de operaciones para aprehenderla son lo mismo.

Verdad textual para el psicoanálisis Freudiano

Para una posición correspondentista, la verdad implica una referencia al mundo a partir de cierto tipo de oraciones que pueden describirlo: los enunciados aseverativos. En cambio, la posición psicoanalítica hace una consideración textual de la verdad en donde un sujeto cualquiera produce ciertos textos para los que no interesa primariamente la referencia al mundo tal como la veíamos en otras teorías de la verdad. Ahora importa más que nunca la posición del sujeto mismo, esto implica que el analista no está esperando del analizante una verdad en sentido referencial, aunque una afirmación resultara falsa en sentido referencial, para el analista puede haber un sustrato de verdad subjetiva en esa afirmación porque dice una posición inconsciente del sujeto. En esta instancia importa quién dice, el emisor del texto, el lugar subjetivo de la enunciación. La verdad ya no está en el enunciado mismo porque éste ya no será verdadero o falso referencialmente sino subjetivamente. Esto logra aclararse cuando vemos que el analista no pretende información sobre la realidad del sujeto sino sobre su posición frente a esa realidad. Toma relevancia así

el sujeto que emite el texto. Veamos ahora qué ocurre con la verdad de ese texto construido: ¿De quién depende? ¿del analista o del analizante?, ¿de una situación objetiva independiente de ese texto que se produce? ¿O de una «hipótesis eficaz» en la vida del analizante que el analista es capaz de arriesgar? ... nos acerquemos al texto de Freud.

El valor de la construcción en psicoanálisis

El trabajo analítico lleva a que se abandonen represiones de una primera etapa evolutiva y se reemplacen por reacciones que pertenezcan a una etapa de madurez psíquica. Se trata de recoger material que ha sido olvidado puesto que los actuales síntomas son consecuencias de esas represiones. El material que brinda esa información olvidada proviene de sueños, chistes, lapsus, actos fallidos, etc. A partir de la asociación libre se rescatan ideas que aluden a esas experiencias reprimidas. Lo que el analista busca es una *«imagen del paciente de los años olvidados que sea verdadera y completa en sus aspectos esenciales»*[4], con esto advertimos un interés por parte del analista de llegar a «la verdad» y es aquí donde nos interesa el problema del análisis.

El trabajo analítico implica dos tareas fundamentales: por un lado, recordar lo que ha sido experimentado y posteriormente reprimido —esto involucra al analizante— y, por otro lado, sugerir lo que ha sido olvidado a través de huellas que el paciente va proporcionando —esto involucra al analista—. Ambas tareas redundan en un solo objetivo: *construir la verdad*, lo que significa también reconstruirla al modo en que un arqueólogo trabaja para reunir las piezas que conformaron una casa o un antiguo edificio que fueron destruídos y enterrados. La diferencia entre el trabajo de un arqueólogo y el de un analista radica en que éste último dispone de un material vivo y parte de los restos que encuentra. El analista deduce sus conclusiones de fragmentos de recuerdos, de asociaciones y de la conducta del sujeto.

---

[4] Freud, S. *Op. cit.*, pág 3365.

El trabajo que lleva a cabo el arqueólogo tendrá por finalidad la reconstrucción mientras que para el analista la reconstrucción es una tarea preliminar. Esto cobra sentido cuando advertimos que el analista termina una construcción y la comunica al sujeto de modo que éste actúe sobre ella. La clave de la construcción está en la colocación ante un sujeto analizado de un fragmento de su historia anterior olvidada.

Construcciones erróneas y construcciones acertadas

Es posible que en ocasiones el analista presente una construcción incorrecta, recordemos que su tarea es una labor preliminar que luego debe ser confirmada. En este sentido, la tarea del análisis se parece mucho a la de la ciencia en cuanto ésta esboza una hipótesis sobre el comportamiento de los fenómenos, que más tarde deberá ser confirmada o refutada.

En el caso del análisis, presentar una construcción falsa respecto de la verdad histórica vivida por el paciente no ocasiona ningún perjuicio más que la pérdida de tiempo en el tratamiento. En esos casos, según lo relata Freud, el paciente no tendrá ningún tipo de reacción ni favorable ni desfavorable, no responde ni con un «sí» ni con un «no» y éste es un buen indicio para advertir que posiblemente el analista está en un error. Esa construcción errónea desaparece como si nunca se hubiese hecho, sin dejar huellas. La prueba de su *falsedad* reside en su *ineficacia.*

Una vez que el analista ofrece su construcción, no acepta el «no» de una persona en tratamiento pero tampoco da paso libre a un «sí». El valor del «sí», nos dice Freud, debe estar sometido a la verificación a través de *confirmaciones indirectas* como, por ejemplo, la producción inmediata de recuerdos que amplíen o completen la construcción. Ahora bien, un «no» de parte del paciente no es suficiente evidencia para corregir una construcción, está más bien visto como un signo de resistencia. Quizá tenga que ver con el hecho de que estas construcciones sean todavía incompletas y aún quede resto de verdad por develar, la construcción todavía no le ha dicho todo al paciente y ésta sea probablemente la razón por la que no da su asentimiento.

Cuando la construcción es acertada diremos que hay confirmación indirecta a través de algunas expresiones que el paciente utiliza: «yo no pensé nunca esto», «tiene razón acerca de mi inconsciente», etc; pero otro modo de confirmar ocurre cuando el paciente contesta con una asociación que tiene algo similar al contenido de la construcción que le fue comunicada. Es fundamental tener en cuenta las conductas del paciente a la hora de comunicarle una construcción porque si el intento fue malo, no habrán cambios pero si acertamos o nos aproximamos a la verdad, habrá reacciones significativas y probablemente agravación de síntomas.

Freud nos dice: *«No pretendemos que una construcción sea más que una conjetura que espera examen, confirmación o rechazo»; «Todo se aclarará en el curso de los acontecimientos futuros»*[5].

El objetivo del análisis consistirá en alcanzar a través de las construcciones los recuerdos del paciente, ahora bien, dado que no se los alcance, se espera que una terapia llevada correctamente logre el mismo resultado terapéutico que logra un recuerdo que es vuelto a evocar. A esta altura Freud habla de un sustituto incompleto —la construcción— que produce un resultado completo -la eficacia de la terapia-.

Conexiones entre la verdad a la que arriba el analista y la verdad que nos propone el pragmatismo

Si recordamos la máxima pragmática, ésta entiende todo objeto y toda idea en relación con sus consecuencias prácticas, allí está el significado real de un concepto, en sus relaciones.

Para el psicoanálisis una construcción se lee como acertada o errónea en función de sus efectos en el paciente; el analista sabrá que no está en lo cierto si ante su construcción el paciente permanece inconmovible. De este modo, vemos reciclarse la máxima pragmática según la cual algo significa en función de sus efectos, la construcción del analista toma su significado a partir de sus efectos.

---

5 *Ibídem*, pág 3370.

El pragmatismo vuelve a lo concreto, a la acción y al poder de las ideas, a los hechos y a aquellas cosas que toman su valor en función de nuestras vidas, lo mismo ocurre con el psicoanálisis en la medida en que toma como eje al sujeto del análisis y su verdad, vuelve a tomar color la máxima protagónica del *Homo mensura* tanto para una posición como para la otra.

Según Nathan Houser, el pragmatismo es importante porque sitúa al pensamiento humano en el orden natural de las cosas y le proporciona una trayectoria hacia delante porque nuestras ideas guían la acción, algo significa en función de su uso y de sus consecuencias. Para Houser el pragmatismo es importante porque las ideas tienen poder. Ahora bien, del lado del psicoanálisis, el objetivo de la vuelta atrás en la historia de los individuos sólo se entiende a partir de una integración futura de ese sujeto en una vida más conforme a su deseo inconsciente de manera que también aquí se abre esa trayectoria a futuro de la que nos habla Houser. Además el psicoanálisis también toma una postura donde las ideas, que son las construcciones que el analista comunica al paciente, tienen poder, son eficaces, funcionan porque pueden cambiar una vida.

Si consideramos las influencias darwinistas de los pragmatistas en tanto el pensamiento es una estrategia de adaptación al medio en que vivimos y nos ha permitido los logros de los que hasta ahora gozamos, el psicoanálisis a la larga también pretende una mejor adaptación del individuo al medio a partir del alcance de su salud mental.

Por otro lado, se habla del pragmatismo como un método cuyas propuestas más que soluciones definitivas son un programa para un trabajo ulterior: *«las teorías llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas en las que podamos descansar»*.[6]

Las palabras de James nos recuerdan la comparación hecha por Freud entre el trabajo psicoanalítico y el que lleva a cabo un arqueólogo, la tarea del analista cuando alcanza una construcción es de carácter preliminar

---

[6] James, W. *Op. cit.*, pág 50.

porque aún resta comunicarla al analizante y más tarde verificarla. Estas construcciones no serán absolutas ni completas sino que podrán ser corregidas. Cuando decimos que no son absolutas lo decimos en el sentido de que no hace falta que lleguen a la verdad histórica del analizante sino que basta con que cumplan una función terapéutica, es decir, que sustituyan exitosamente los recuerdos reprimidos. Así también, para el pragmatismo, una idea verdadera no es la que se corresponde en sentido absoluto con la realidad sino aquella que funciona, aquella que logra sintetizar viejos hechos y conducir a otros nuevos; una idea es verdadera si nos ayuda a enlazar partes de nuestra experiencia satisfactoriamente simplificando y ahorrando trabajo, por lo tanto, la verdad de nuestras ideas está en su poder de actuación, así como pasa en las construcciones para el psicoanálisis.

El pragmatismo tiene en cuenta nuestro sistema de creencias previas que modifican y configuran el mundo en el que vivimos. Estas creencias nos predisponen a los objetos de la experiencia, éstos engendran creencias en nosotros y nos llevan a actuar, esta acción modifica nuevamente los hechos, es decir, el mundo en el que vivimos. Es así como el pragmatismo, teniendo en cuenta la realidad, nos reserva un espacio para la «construcción» en donde la descripción que hacemos del mundo no es pura copia, sino que se concibe una realidad plástica, flexible a nuestros aportes que la modifican. El psicoanálisis también deja espacio para una tarea de construcción que se supone, no será una copia de lo acontecido al sujeto en otro tiempo, de hecho, su valor no está en ser copia, sino en ser eficaz, en ser terapéutico.

El pragmatista sostiene que una idea es verdadera en su proceso de verificación, de validación, por eso no hay verdad sin hombre, sin experiencia humana, de modo que «la verdad» no se descubre sino que se construye. Aquí el acento está puesto en el peso de verdades concretas, parciales, humanamente construidas. En caso de aceptar la verdad como algo absoluto e inmutable, deberíamos aceptar un sujeto con las mismas características capaz de verificarla.

Según el pragmatismo una idea verdadera cumple funciones de maridaje entre lo nuevo y lo viejo, conecta distintos sectores de nuestra experiencia para vivir mejor. En el caso del psicoanálisis, la construcción de una idea verdadera significará la aparición de un elemento que enlaza sectores de nuestra vida, ya pasada, ya futura; por lo tanto, habrá también aquí una función de maridaje entre lo nuevo y lo viejo.

Conclusión

Hasta aquí advertimos que nos son pocos «los aires de familia» entre la propuesta de pragmatismo que nos hace James y la que nos proporciona el texto de Freud. Para ambos es relevante la *construcción* para acceder a la verdad. Además existe el reconocimiento de una realidad —ya sea el sujeto, ya sea el mundo— que pone sus propios límites para una descripción acertada o desacertada de sí misma. Los aciertos pasan por las consecuencias y los efectos de nuestras ideas acerca de lo que llamamos realidad; mientras que los desaciertos, en el caso del pragmatismo, no implican que hay versiones falsas de la realidad sino que hay mejores y peores versiones del mundo pautadas por los mejores o los peores resultados; en el caso del psicoanálisis, una interpretación o una descripción falsa, no sería tal por su falta de referencia al mundo, sino por su ineficacia terapéutica.

Tanto para el psicoanálisis como para el pragmatismo el criterio con el que decidimos que una idea es verdadera se mide en función de la capacidad para producir efectos en los sujetos, una idea verdadera ejerce su poder en la vida de los individuos, actúa, enlaza el presente y el pasado y genera importantes modificaciones.

Bibliografía

Freud, S. «Construcciones en Psicoanálisis». *Obras Completas.* Tomo III, Bs. As.: Ed Biblioteca Nueva, 2003.

Haack, S. «Viejo y Nuevo Pragmatismo». *Dianoia,* Vol XLVL, Núm 47, Noviembre 2004.

Houser, N. ¿Qué es el Pragmatismo y por qué es importante? (conferencia impartida en diversas universidades de Buenos Aires, 4-6 setiembre de 2006.

James, W. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, conferencias II, VI, y VII, Bs. As.: Ed Orbis, 1984.

Nubiola, J. *Pragmatismo y Relativismo* (Seminario de profesores, UNSTA, San Miguel de Tucumán, 1 de Setiembre de 2004).

Comunidades semióticas en busca de sentido: modos de relación entre lenguajes y mundo

ANA LUISA COVIELLO
DIEGO TOSCANO
JORGELINA CHAYA
Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

Bien sabemos que la articulación entre lenguaje y realidad puede ser estudiada desde múltiples enfoques pero, en esta oportunidad, proponemos un abordaje proveniente de los aportes teóricos de la Semiótica reciente, como una manera de acercar al campo de estudio de la Filosofía consideraciones que sólo la creciente especialización en las distintas áreas de las Ciencias Sociales y Humanas ha hecho que corran por carriles relativamente separados. Conscientes de la necesidad cada vez mayor de aproximar perspectivas y enriquecer las conversaciones y los debates desde la reflexión de las distintas metodologías, el objetivo de este trabajo es dar a conocer una parte —mínima— de lo que se discute hoy en el área de la Semiótica en relación con los lenguajes y sus modos de relación con la realidad e indagar estos asuntos a fin de cuestionarlos y de reformular preguntas que surgen del análisis teórico de los modos de relación que establecen los lenguajes y el mundo.

En las últimas décadas, la Semiótica, como disciplina en tarea de reflexión sobre sí misma y de cuestionamiento sobre su estatuto científico, su objeto de estudio y sus límites, se ha centrado en la recuperación de un objetivo que la Semiología de herencia saussureana había dejado sepultado: el de la relación de los signos con la realidad. La Semiótica de la década de 1960, partícipe de una revolución en el área tras poner en tela

de juicio al signo como su objeto de estudio, volvió la mirada hacia la teoría de la semiosis de Charles Sanders Peirce, y a través de su reconocimiento y de la problematización de sus sugestivos aportes, pudo reconciliar a la disciplina con uno de sus mayores fines: el del conocimiento y la construcción de la realidad que el hombre lleva a cabo mediante representaciones.

De la mano de Paolo Fabbri, una parte de la Semiótica actual explora los modos de relación de los sistemas semióticos (entre ellos, el lingüístico, aunque no sólo él) con el mundo. La propuesta de Fabbri consiste en separar la noción de signo de la de representación, mediante la consideración del discurso como acción. Desde su perspectiva, los signos, los discursos, no representan la realidad sino que la transforman, modificando al mismo tiempo a quien los produce y los comprende. Si el discurso es una forma de acción, los lenguajes son configuraciones espacio temporales de sentido, esto es, actos que construyen realidades y las conforman.

Qué es la Semiótica

Suele decirse desde un punto de vista no especializado o divulgativo que la Semiótica es la ciencia de los signos. Pocos semiólogos hoy estarían dispuestos a aceptar esta definición, entre otras cosas porque, en primer lugar, no todos comparten la convicción de que la Semiótica sea una ciencia, y, en segundo lugar, porque el ámbito de intereses en la investigación semiológica ha trascendido al signo como objeto de estudio.

En los inicios de la Semiótica actual, Ferdinand de Saussure proponía, a principios del siglo XX, una definición que no tuvo desarrollo en su Semiología, pero que luego tomó mayor sentido: la Semiología es «la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social»[1]. Dejando de lado el debate que suscita la consideración de la Semiótica como ciencia, esta definición proporciona una visión más dinámica del objeto de estudio: no se trata ya del estudio del signo sino de la vida de los

[1] Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General.* Bs. As.: Losada, 1945, pág. 60.

signos en su contexto social, esto es, de la evolución, proceso, transformación, producción y reproducción de los signos en un determinado contexto. Quienes conocen la teoría saussureana, saben que este concepto no tuvo mayores repercusiones en su momento, puesto que cuando Saussure lo formulaba la disciplina no estaba aún conformada.

Por su parte, Charles Peirce definía a la Semiótica como «la doctrina de la naturaleza esencial y de las variaciones fundamentales de toda posible semiosis»[2], remitiendo con ella a un concepto central de su teoría, el de semiosis, al que él mismo definió como proceso triádico de inferencia. Según Peirce, toda producción de sentido es un eslabón de una amplia cadena, un punto de un proceso que tiene en cuenta las significaciones producidas antes y que generará nuevas significaciones que se desprenderán de las inferencias que se hagan a partir de ese punto en el proceso. Podría decirse, entonces, que, pese a todas las distinciones que pueden hacerse entre ambas definiciones, hay un punto de contacto entre Saussure y Peirce, la cuestión del proceso, de la vida de los signos. No obstante, el proceso no tuvo ninguna incidencia en la teoría del signo de Saussure, en cambio en la de Peirce fue central.

Cuando Saussure define al signo lo hace desde una perspectiva lingüística: el signo es una «entidad psíquica de dos caras»[3], el significado, que es el concepto o idea, y el significante, que es, no la cadena fónica o gráfica de la palabra, sino la *huella psíquica* que esta deja en la mente del individuo. Uno de los objetivos de Saussure era separar la lengua de la naturaleza: la lengua es algo artificial, y los signos lingüísticos son arbitrarios, es decir, ni guardan una relación de semejanza con aquello a lo que representan, ni se corresponden con las cosas del mundo. De ahí su insistencia en lo psíquico del signo: nada que sea material puede ser objeto de estudio de la Lingüística; a ella sólo le interesa lo que puede describirse mediante la lengua misma y por sí misma, es pura abstracción, es pura

---

2 Peirce, Charles. *La ciencia de la semiótica.* Bs. As.: Ediciones Nueva Visión, 1986, 9.

3 Saussure, *Op. cit.*, pág. 129.

forma, no sustancia. Este movimiento, como podemos observar, deja de lado el mundo, lo material. Nada dice de los objetos a los que remiten los signos psíquicos. Las recepciones posteriores de la obra saussureana construyeron el concepto de referente como aquello que existe en la realidad, a lo que remite cada signo. Pero, como veremos, esta conceptualización llevó a que la Semiótica de cuño saussureano desembocara en un callejón sin salida: se cuestionó a la disciplina su capacidad para explicar la realidad. Si el mundo es material pero lo material queda fuera del ámbito de estudio de la Semiología, esta se plantea como una disciplina divorciada de la realidad, y, en definitiva, termina estableciendo la oposición entre signos y cosas. Al decir de Paolo Fabbri:

> Se ve perfectamente que una semiótica pensada así vuelve a introducir distinciones conceptuales muy antiguas, como la distinción entre cuerpo y alma, materia y espíritu y otras por el estilo. Pero sobre todo introduce una idea muy extraña, la de que la semiótica no se ocupa de cosas reales, dado que no es más que un trabajo sobre los signos. No se ocupa de quien intercambia los signos, sino de la problemática de las relaciones entre el signo y la realidad, es decir, del problema de la verdad en la referencia entre los signos, por un lado, y el referente, por otro. Quien intercambia signos, quien realiza la operación de la referencia, es excluido de esta idea de la semiótica, salvo que se cuele más adelante a través de la cuestión lateral de la pragmática. Por decirlo con una frase hecha, por un lado están las palabras y por otro las cosas.[4]

Representaciones

Estas reflexiones de Fabbri aluden a la semiología saussureana, cuyo modelo de signo es el llamado diádico: se compone de dos elementos, significante y significado, en mutua dependencia, en relación solidaria.

Por otro lado, dijimos que la semiosis era para Peirce un «proceso triádico de inferencia», y que el desarrollo de las significaciones en el

---

[4] Fabbri, Paolo. *El giro semiótico.* Barcelona: Gedisa, 1998, pág. 38.

tiempo, es decir, el proceso, era un punto crucial de la definición. Todo proceso de producción de sentido es necesariamente triádico, esto es, un desarrollo en el tiempo que consiste en que un signo o representamen está en lugar de otra cosa, que es su objeto, y crea en la mente de quien interpreta otro signo, equivalente o más desarrollado, al que Peirce llama interpretante. Cada uno de los componentes de esta tríada es un signo, y eso es lo que posibilita que el proceso pueda desenvolverse *ad infinitum*: un signo genera otro signo que explica mejor al anterior, y éste a su vez generará un nuevo signo que desarrollará bajo otro fundamento los signos anteriores. Este proceso, que realiza la ciencia y el conocimiento en general, es lo que Peirce denominó semiosis ilimitada.

A los fines de la articulación entre lenguajes y mundo, es evidente que el punto fundamental de esta teoría es la consideración del objeto en la definición de signo. Más allá de los detalles de la conceptualización del objeto, una de las novedades de esta teoría es que aquello en lugar de lo cual está el signo no está excluido del proceso semiósico. Ahora bien, hay una realidad extrasemiótica, un mundo material que no depende de lo que pensemos de él (objeto dinámico). La relación entre ese mundo y los signos es, según Peirce, una relación de representación: una presencia que alude a una ausencia, que no presenta equivalencia sino que, como sostiene Leonor Arfuch, «arrastra... una suerte de pecado original: la de no ser, justamente, un 'original'»[5].

Peirce define la representación:

> Estar en lugar de otro, es decir, estar en tal relación con otro que, para ciertos propósitos, se sea tratado por ciertas mentes como si se fuera ese otro.
>
> Consecuentemente, un vocero, un diputado, una apoderado, un agente, un vicario, un diagrama, un síntoma, un tablero, una descripción, un concepto, una premisa, un testimonio, todos represen-

[5] Arfuch, Leonor. «Representación» en Altamirano, Carlos (Dir). *Términos críticos de sociología de la cultura.* Buenos Aires: Paidós, 2002, pág. 206.

tan alguna otra cosa, de diversas maneras, para mentes que así lo consideran. Cuando se desea distinguir entre aquello que representa y el acto o relación de representar, lo primero puede ser llamado «representamen» y lo segundo la «representación»[6].

El conocimiento —tardío— de la teoría de Peirce por parte de la Semiología europea permitió a la disciplina integrar, enlazar nuevamente lenguajes y mundo; mediante representaciones, es verdad, pero hay allí ya un intento de reconciliación entre los miembros de la desavenida pareja, que proporcionó a la Semiótica una imagen más justa a sus fines, los de explicar cómo y por qué los hombres producen sentido en determinadas condiciones de uso o prácticas sociales e individuales.

El lenguaje como acción

Una de las definiciones de Semiótica más actuales es la que proporciona Fabbri: «indagación *con vocación científica* de los sistemas y los procesos de significación»[7]. Mucho más prudente en relación con el estatuto científico de la Semiótica, pero marcando una tendencia que se propone en este caso como una intención, la de cientificidad, la definición de Fabbri integra los ámbitos privilegiados por Saussure, el sistema y por Peirce, el proceso. Fabbri registra en el área de los estudios Semióticos un *giro* en los modos de estudiar los problemas de la significación. No se trata de una ruptura epistemológica, sino de un nuevo pliegue, «otro modo de plegar la tela muy compleja formada por el modo estratificado que tenemos de significar»[8].

El aporte que Fabbri realiza a este giro se manifiesta mediante la crítica a la teoría representacional del signo por medio de dos movimientos: por un lado, termina con la dicotomía tajante entre palabras y cosas y por el otro, acaba con la oposición entre hechos y palabras o signos.

---

6 Peirce, *Op.cit.*, pág. 43.
7 Fabbri, *Op. cit.*, pág. 56.
8 *Idem*, págs. 18-19.

Más bien existen palabras que son cosas y cosas que son signos, es decir, los signos son también materiales y las materias del mundo son signos.

Retomando el ejemplo conocido de Foucault, citado por Fabbri, que dice «una cárcel es una cosa del mundo», diríamos, en términos lingüísticos que es una forma de la expresión que *significa,* se une a una forma del contenido que en este caso puede ser: la delincuencia, la ilegalidad; es decir, «una cárcel no es una 'realidad', sino una auténtica formación discursiva»[9]. Esto es, los objetos del mundo tienen materialidad y tienen significación. De la misma manera, las palabras son formas de la expresión unidas a una forma del contenido: *cárcel* significa ilegalidad, delincuencia y esa significación está materializada en una forma de la expresión que es su particular cadena fónica o gráfica perceptible a través de los sentidos. Estas reflexiones permiten borrar los límites entre palabras y cosas y proponen terminar con la cuestión de la representación recurriendo a la narratividad y la pasionalidad.

Se entiende por narratividad aquí a una configuración espacio temporal de sentido:

> ... aunque por lo general tendemos a considerar la narración como un suceso verbal, podemos imaginar perfectamente, por ejemplo (...), un ballet narrativo, una pantomima de tipo narrativo, una organización espacial narrativizable, una música con tonalidad narrativa y así sucesivamente. Dicho de otra forma, la narratividad es, radicalmente, un acto de configuración del sentido variable de acciones y pasiones; acciones y pasiones que pueden estar organizadas desde el punto de vista de la forma de su contenido, es decir, de su semántica, y pueden ser manifestadas por una forma expresiva distinta (verbal, gestual, musical, etc.)[10]

Según Fabbri, la narratividad convertiría a la Semiótica en una teoría de la acción: el lenguaje, los signos, no sirven para representar estados

---

9 *Idem*, pág. 39.
10 *Idem*, págs. 57-58.

del mundo sino para transformarlo y transformar a quien los produce y los comprende.

Con esto se alude a un principio básico de la Teoría de la Enunciación que sostiene que el sujeto que produce un discurso construye mundo y se construye a sí mismo a través de su discurso. En este sentido el discurso es una forma de acción. Por su parte, el discurso también provoca efectos en los otros a los que Fabbri llama pasiones. Las pasiones, esto es, los efectos de las acciones sobre los sujetos, son también modos de acción que generan a su vez otras acciones.

Llegados a este punto, surgen preguntas sobre las que habría que seguir reflexionando: ¿hay formas enunciativas que no sean formas de actuación? ¿Cualquier tipo de expresión modifica nuestra comprensión del mundo? ¿En qué grado todo uso del lenguaje es una acción? ¿No es también la representación una forma de acción en tanto modifica al que la produce y la recibe?

Conclusiones

En pocos párrafos hemos trazado el largo recorrido que comienza en Saussure, con su planteo metodológico, intencional, de una separación entre cosas y palabras, para llegar a la propuesta de integración entre palabras y cosas que propone, casi un siglo después, Fabbri. Entre una y otra se encuentra toda la evolución de la Semiótica y el descubrimiento y apropiación, por parte de la Semiótica europea, de la teoría de Peirce, quien ya había realizado un primer paso en esa integración al incluir al objeto, es decir a la realidad, en la conceptualización del signo.

Sin embargo, este nuevo punto es distinto: para Peirce existe una realidad extra semiótica, para Fabbri, nada es extra semiótico. Para Peirce, hay una cadena interminable de reenvíos que diseña un movimiento (la semiosis es ilimitada), similar a la concatenación narrativa que propone Fabbri pero con la diferencia de que este último, al separar la noción de signo de la de representación, pretende acabar también con la idea misma de reenvío. No hay reenvíos porque no hay representaciones sino,

encadenamientos, enlaces entre acciones, narratividades.

Fabbri, en la última década del siglo XX, integra a la Semiótica aportes realizados desde la Pragmática —teoría de la enunciación y de los actos de habla mediante— lo que le permite encontrar una salida al problema de la referencia, al que en otro trabajo denominamos «el callejón sin salida de la semiótica barthesiana» (entiéndase, hegemónica hasta 1980). Desde esta nueva mirada, no hay nada en el mundo a lo que el signo sólo haga referencia, porque el signo es mundo mismo. Lo que se debate en la Semiótica de estos últimos años es la manera en que se construyen las realidades, esto es, que la realidad no es algo dado de antemano, sino que es algo que se hace, se construye, se conforma en la interacción semiótica comunitaria. Por esta misma época, diversas perspectivas y corrientes de estudios del lenguaje están buscando esa salida hacia una concepción del discurso como un hacer. Hay, si se nos permite, un espíritu de época común que se expresa en este giro que analiza Fabbri. Se produce ahí un empalme con la corriente de análisis del Lenguaje que arranca con Austin y Searle, y que es heredera, a su modo, de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein.

Javier Protzel entiende esto como una imposición del paradigma pragmático en los estudios de la comunicación y la cultura, que se sucede ante la crisis del esencialismo del lenguaje propio del estructuralismo:

> Se pone en duda la relación misma entre la conciencia, el conocimiento y la verdad como esencia metafísica. Los enunciados no dicen algo, no significan ‘en sí’; son más bien actos performativos en los que el hablante logra o no un efecto sobre el oyente.[11]

Sin embargo, Wittgenstein ha sido excluido injustamente del partenón académico de la Semiótica (salvo por K. Otto Appel), y con ello, su conocimiento y la posibilidad de diálogos críticos con sus escritos

---

[11] Protzel Javier. «Transdisciplinariedad y desjerarquización en el debate sobre la modernidad», en *Revista Contratexto*, Lima, Facultad de Ciencias de la Comunicación de Perú, 1992, págs. 13-14.

se ha visto seriamente perjudicada. Nos proponemos, a partir de esta intervención, estimular un diálogo constructivo y una indagación crítica sobre las ramificaciones semióticas que los aportes de Wittgenstein merecen.

Bibliografía

Arfuch, Leonor. «Representación» en Altamirano, Carlos (Dir). *Términos críticos de sociología de la cultura.* Buenos Aires: Paidós, 2002.

Fabbri, Paolo. *El giro semiótico.* Barcelona: Gedisa, 1998.

Peirce, Charles Sanders. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1986.

Protzel, Javier. «Transdisciplinariedad y desjerarquización en el debate sobre la modernidad», en *Revista Contratexto*, Lima, Facultad de Ciencias de la Comunicación de Perú, 1992.

Saussure, Ferdinand. *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires, Losada, 1945.

Lenguaje, mundo, ética y sociedad

El subjetivismo axiológico y el giro lingüístico en la filosofía contemporánea

NICOLÁS ZAVADIVKER
Universidad Nacional de Tucumán
CONICET

Este trabajo corresponde a uno de los puntos tratados en mi tesis doctoral en Filosofía, titulada «Subjetivismo axiológico y emotivismo en la tradición del empirismo analítico». En ella analizo las posiciones de diferentes autores en torno a su concepción del lenguaje y de la argumentación moral, todos ellos subjetivistas axiológicos o defensores de una posición emotivista.

El actual escrito pretende dar cuenta de la diversidad de las ideas metaéticas presentes en diferentes posiciones filosóficas que comparten estos dos rasgos: el afirmar el carácter subjetivo de los valores y el formar parte de una corriente o meta-corriente que cabría llamar 'empirismo analítico'.

Este trabajo se ocupa, pues, de la evolución filosófica de las posiciones subjetivistas sobre los valores surgidas a partir del siglo XVIII con David Hume, y que fueron adquiriendo otro perfil con el giro analítico hacia el emotivismo en el siglo XX, en el marco del viraje de atención hacia el lenguaje propio de la filosofía contemporánea. Los filósofos cuyas concepciones del lenguaje moral expondremos son David Hume, Ludwig Wittgenstein, Alfred Ayer, Bertrand Russell y John Leslie Mackie.

Antes de comenzar el desarrollo de mi exposición, recordaré brevemente qué se entiende por metaética. La metaética es una disciplina filosófica cuyo centro de interés es el análisis del lenguaje moral, que intenta responder interrogantes tales como ¿qué decimos cuando decimos que

algo es 'bueno'? o ¿cuáles son las características propias del lenguaje moral?

Suele trazarse en metaética una gran línea divisoria entre los filósofos descriptivistas y los no descriptivistas. Los primeros consideran que las proposiciones morales describen algún tipo de realidad (sea natural, transnatural o indefinible), por lo que existen verdades (y falsedades) morales. Adviértase que se trata de posiciones muy amplias. Así, por ejemplo, un descriptivista naturalista puede creer que aquella realidad natural a la que aluden los juicios de valor es del orden de lo subjetivo (como los sentimientos) o bien independiente del sujeto individual (como la producción de placer para el mayor número); y un descriptivista no naturalista puede afirmar que el referente de los juicios de valor son las órdenes emitidas por Dios, o la adecuación con una Idea trascendente de Bien.

Los no descriptivistas, por su parte, sostienen que los juicios morales no describen nada, sino que cumplen otras funciones lingüísticas, y niegan por tanto que ellos sean verdaderos o falsos.

Comenzamos con la recapitulación de los diferentes análisis de los juicios de valor en el marco del subjetivismo axiológico de raigambre analítica.

Posición metaética de Hume

Como se recordará, David Hume fue uno de los primeros en defender la idea según la cual los valores no son cualidades pertenecientes al objeto valorado (la conducta), sino que su presencia en la situación aparece en virtud del sujeto que valora. El filósofo escocés, sin embargo, no realizó un análisis sistemático de los juicios de valor, sino que aludió a esta cuestión sólo incidentalmente y con cierta ambigüedad, lo que facilitó que surgieran diferentes interpretaciones de su postura. En lo esencial existen tres lecturas de su posición acerca de qué decimos cuando decimos que algo es bueno o virtuoso:

1) La 'subjetivista individual', según la cual cuando declaramos virtuosa a una acción lo que hacemos es afirmar que poseemos un senti-

miento de aprobación por la misma.[1] Este análisis implica que los juicios morales son descriptivos y por tanto verdaderos o falsos, siendo su referente no un objeto externo (la acción evaluada) sino los propios sentimientos del hablante. Esta interpretación sitúa a Hume en una perspectiva descriptivista, en una variante subjetivista.

2) La emotivista, que sostiene que cuando declaramos virtuosa a una acción lo que hacemos es expresar un sentimiento de aprobación por la misma, pero no realizamos una descripción ni de nuestros sentimientos ni de la conducta estimada.[2] Los juicios morales no resultan, pues, ni verdaderos ni falsos, ya que no son propiamente afirmaciones. Esta interpretación sitúa a Hume en una perspectiva no descriptivista.

3) La que podríamos denominar —algo paradójicamente— ‘subjetivista universal’, según la cual cuando declaramos virtuosa a una acción lo que hacemos es afirmar que la misma es objeto de una aprobación universal.[3] Esta posición implica que los juicios morales son descriptivos y por tanto verdaderos o falsos, siendo sus referentes los sentimientos universales de aprobación y desaprobación moral (fundados en la naturaleza humana) que surgen respectivamente ante las cualidades agradables o útiles o ante sus contrarias. Los enunciados valorativos describen un hecho en principio comprobable y que debe ser buscado fuera del sujeto individual que lo pronuncia. Esta visión sitúa nuevamente a Hume en una perspectiva descriptivista y naturalista, aunque en cierto sentido objetivista, a diferencia de la primera.

---

1 Esta es la interpretación de Hume ofrecida, entre otros, por Hunter. Cfr. Hunter, G., «Hume on ‘is’ and ‘ought’», *Philosophy*, nº 38, 1963, págs. 87-99.

2 Esta es, por ejemplo, la interpretación que realizan Benn y Peters. Cfr. Benn, S. y Peters, R. S. *Social Principles and the Democratic State*, Londres: George Allen, 1959, pág. 170.

3 Stevenson atribuye a Hume una visión similar a esta de los juicios de valor. Afirma que para el filósofo escocés «‘X es una virtud’ significa ‘X será el objeto de aprobación de casi toda persona que tenga una información fáctica completa y clara referente a X’». Cfr. Stevenson, C. L., *Ética y lenguaje*. Buenos Aires: Paidós, 1971, pag. 252.

Las distintas interpretaciones, por su parte, están sustentadas en diferentes fragmentos de las obras morales de Hume. Así, por ejemplo, el filósofo señala en el *Tratado de la naturaleza humana*:

> De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos.[4]

Este fragmento fue citado a su favor tanto por partidarios de la lectura 'subjetivista individual' (quienes consideraron que calificar a una acción de viciosa es equivalente a decir que experimentamos un sentimiento de censura ante ella) como de la interpretación emotivista (quienes entendieron que el juicio es sólo una expresión del sentimiento de censura, y no una afirmación sobre su existencia). Nótese no obstante la alusión por parte de Hume a la naturaleza humana como fuente de ese sentimiento, lo que limita el carácter estrictamente personal de las experiencias que suscitan juicios morales. Esta última perspectiva cobró más fuerza en sus obras posteriores. Así, en la *Investigación sobre los principios de la moral* sostuvo:

> Cuando un hombre dice que el otro es su enemigo, su rival, su antagonista o adversario, entendemos que habla en el lenguaje del amor a sí mismo, y que expresa sentimientos, peculiares a él mismo y que surgen de su particular circunstancia y situación. Pero cuando concede a un hombre cualquiera los epítetos de vicioso, odioso o depravado, habla entonces otro lenguaje y expresa sentimientos que —espera— han de coincidir con los de su auditorio. Por tanto, él debe aquí alejarse de su privada y particular situación y debe elegir un punto de vista común a él y a los demás, debe conmover algún principio de la textura humana y tocar alguna fibra en la cual toda la humanidad debe estar en acuerdo y simpatía.[5]

---

4 Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, Bs.As.: Hyspamerica, 1984, pág. 689.

5 Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, pág. 135.

Esta posición parece avalar la tercera interpretación de la metaética humeana, que es la que se encuentra, por otra parte, más cercana al espíritu general de su obra. El lenguaje moral, a diferencia del lenguaje egoísta, trasciende las referencias personales y apela a sentimientos que se supone experimenta toda la humanidad. En ese sentido, parece estar presente en Hume –aunque de forma embrionaria- la idea de que los juicios morales manifiestan expectativas de universalidad. Esta posición, más cercana a perspectivas objetivistas que a las no-descriptivistas, no parece ir en desmedro de los elementos emotivos, como la expresión de sentimientos presentes en el juicio y la apelación a los sentimientos ajenos con la intención de conmoverlos. Nuestra interpretación de la postura metaética humeana se acerca más, pues, a la 'subjetivista universal'.

Posición metaética de Wittgenstein

Pasemos ahora a la posición metaética del primer Wittgenstein. De acuerdo a este autor no existen proposiciones genuinas de ética, exclusión que se funda tanto en su ontología como en su teoría sobre cómo funciona el lenguaje y, como veremos, también en su concepción de la ética. Esta impugnación alcanza al habla moral ordinaria, ya que sostiene que la sola apelación a valores en un mundo de hechos (dado un lenguaje sólo apto para constatar la existencia y propiedades de estos últimos) desemboca necesariamente en sinsentidos.

El análisis de Wittgenstein, por tanto, no pretende revelar cómo funcionan los juicios de valor, sino más bien probar que ellos no pueden funcionar. Se limita en consecuencia a revelar su carencia de sentido, a la vez que bosquejar una explicación sobre cómo es posible que siquiera hayan llegado a formularse.

En la *Conferencia de ética* examina algunos de estos sinsentidos, y presenta una teoría de acuerdo a la cual los términos éticos son símiles generados a partir de términos no éticos. Para ello distingue el sentido relativo del sentido absoluto o ético de los conceptos valorativos. El primero de estos usos suscita juicios de valor relativos como «Esta es una

buena silla», proposición que significa que la silla es útil para llevar a cabo el propósito que se pretende con ella. En su uso relativo 'bueno' significa 'que satisface un cierto estándar predeterminado'. Los juicios de valor relativos pueden, por tanto, reducirse a enunciados descriptivos acerca de hechos.

Valiéndose de los usos admisibles de 'bueno' y de otros términos similares, los juicios morales apelan a su uso absoluto, esto es, sin referencia a un estándar o a un fin predeterminado. Permiten, dada la flexibilidad de las lenguas naturales, mantener la apariencia de corrección lingüística al sostener que una acción es buena o mala en sí misma y no en relación a su capacidad para cumplir un determinado fin.

El lenguaje moral, en suma, es posible como deformación semántica del lenguaje no moral, a través de la utilización de símiles. Pero el uso correcto de un símil debe permitir, llegado el caso, abandonarlo y describir los hechos de forma directa. Sin embargo

> ... tan pronto como intentamos dejar a un lado el símil y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento, pareció ser un símil, se manifiesta ahora un mero sinsentido.[6]

El análisis de las expresiones éticas revela su vacuidad, pues aparecen como símiles, pero en verdad no reemplazan ningún hecho. De allí la consideración de las mismas como sinsentidos.

Al negar que los juicios morales aludan a algún tipo de hecho, Wittgenstein advierte que ellos no poseen una función descriptiva. En ese sentido se opone tanto al naturalismo objetivista como al subjetivista, e incluso al intuicionismo de Moore, según el cual los predicados morales *describen* cualidades no-naturales. Su vigoroso combate al descriptivismo, no obstante, no lo lleva a desarrollar —como ocurrirá más adelante con Russell y Ayer— una posición no descriptivista; sino a invalidar los juicios

---

6 Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós, 1995, pág. 41.

morales, puesto que aún no concibe otro uso del lenguaje que no sea el descriptivo.

En esta renuncia a analizar qué ocurre cuando realizamos un juicio de valor[7] —con independencia de su ilegitimidad— también conspira su negación a percibir a la moral como algo natural y mundano, susceptible de ser estudiado como todo objeto, que no necesariamente conlleva una actitud mística o invoca algo del orden de lo absoluto o trascendente.

Posición metaética de Ayer

Nos ocupamos ahora de la postura adoptada por el positivista lógico Alfred Ayer, quien comparte con Wittgenstein la afirmación de que los juicios morales son sinsentidos, pero cree encontrar en ellos otras funciones. Tampoco Ayer considera que los juicios de valor son juicios fácticos, por lo que no son ni verdaderos ni falsos y carecen de significado cognoscitivo (el único que el Círculo de Viena admitía, al igual que Wittgenstein). Ahondando en esa dirección, afirma que los términos éticos son seudo-conceptos que no agregan ningún contenido a las proposiciones en las que se los incluye. Así, desde el punto de vista informativo, decir «Usted ha obrado mal al robar ese dinero» es lo mismo que decir «Usted robó ese dinero», sólo que manifestando una emoción negativa frente al hecho.

Para Ayer, cuando se pronuncia un juicio de valor no se afirma nada ni sobre algún objeto del mundo ni sobre el estado personal de ánimo: sólo se *expresan* ciertas emociones. El lenguaje moral es esencialmente emotivo, no informativo. Decir que algo es bueno no es atribuirle una cualidad, sino expresar un sentimiento aprobatorio hacia ello, que podría haberse manifestado por caso mediante un aplauso.

---

7 En este sentido, Wittgenstein sólo se limita a sugerir que al realizar juicios morales intentamos dar expresión a experiencias que vivimos sobre lo absolutamente valioso y que no admiten ser puestas en palabras.

Si bien el punto de partida de Ayer fue la teoría verificacionista del Círculo de Viena, que excluye del campo del significado a toda formulación que no sea una descripción del orden de lo empírico, cabe agregar que su teoría emotivista en verdad amplía esa perspectiva, al hallar en el lenguaje otras funciones diferentes de la descriptiva. Así, el lenguaje se usa también como un medio de expresión, o incluso con la intención de suscitar ciertos sentimientos en el interlocutor y de esa forma incitarlo a realizar determinados actos. Los juicios morales cumplirían en ese sentido una función práctica muy importante, y no parece haber sido la intención de Ayer suprimirlos como meros errores, como sí los eliminó el primer Wittgenstein de su lenguaje ideal. La teoría emotivista excluye a los enunciados morales del campo del conocimiento, pero al parecer no del campo del significado: por ello es que puede hablarse con propiedad de un «significado emotivo».

Posición metaética de Russell

Vamos ahora la posición debida a Bertrand Russell en su ensayo «Ciencia y Ética». Recordemos que Russell fue uno de los primeros en denunciar que la estructura gramatical de las oraciones no corresponde necesariamente a su sintaxis profunda, idea que influyó profundamente en Wittgenstein y en Ayer. Al igual que ellos, Russell desconfió del modo indicativo en que suelen expresarse los juicios de valor, e interpretó que cuando se pronuncia «X es bueno en sí mismo» lo que se dice realmente es «quiero que todos deseen esto» o bien «¡ojalá que todos lo deseen!».

La primera de las opciones corresponde a lo que hemos llamado subjetivismo individual, que interpreta los juicios de valor como afirmaciones sobre el propio estado de conciencia. La segunda, que para Russell refleja lo que verdaderamente manifiesta el formulador, corresponde a la *expresión* de un deseo, que como tal no es una descripción, por lo que no le cabe la verdad o falsedad.

Se trata también de una posición emotivista y no descriptivista, aunque guarde algunas diferencias con la versión de Ayer. Una de ellas es que

los deseos éticos para Russell corresponden a acciones o emociones que queremos ver universalmente extendidas. Su análisis, a diferencia del de Ayer, revela algún contenido moral. Russell restringe dicho ámbito al excluir del mismo los deseos personales e incluso (aunque con titubeos) a todos aquellas aspiraciones que no conciernen a la humanidad en general, sino únicamente a su formulador o a su grupo. En este punto aparecen algunas semejanzas con la postura de Hume, para quien el lenguaje moral trasciende las referencias personales, apelando a sentimientos que experimenta toda la humanidad. También se vislumbra, aunque vagamente, la idea de que los juicios morales manifiestan una especie de pretensión de impersonalidad.

Posición metaética de Mackie

Es el filósofo australiano John L. Mackie quien, dentro de la tradición subjetivista del empirismo analítico, otorga mayor importancia a las pretensiones objetivistas supuestamente presentes en todo juicio de valor. Su giro ontológico del subjetivismo se debe en parte a lo que él percibe como un fracaso del análisis emotivista del lenguaje moral para explicar todos los usos de los términos éticos. Así, afirma que:

> Hoy está meridianamente claro que ninguna explicación sencilla de los significados de las proposiciones morales de primer orden será correcta o siquiera capaz de abarcar adecuadamente los significados corrientes y convencionales de los más importantes términos morales.[8]

La principal razón de la insuficiencia de la metaética emotivista es justamente su incapacidad para dar cuenta de una petición de objetividad presente en los juicios de valor. En efecto, estos asumen —de acuerdo a Mackie— la existencia de valores objetivos, de los que pretenden hablar descriptivamente, por lo que son falsos, puesto que no existen tales cosas como valores objetivos.

---

[8] Mackie, J. L., *Ética: la invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 23.

Más allá de su opción por una defensa ontológica y no metaética de la subjetividad de los valores, Mackie también se ocupa del origen del significado de 'bueno'. Ya en contextos no morales llamamos 'bueno' a aquello que permite, de acuerdo a su naturaleza, satisfacer nuestros deseos. Luego invertimos la dirección de la dependencia, haciendo que el deseo dependa de la bondad de la cosa en vez de que la bondad dependa del deseo. Ese mecanismo de objetivación, que nos conduce a atribuir valor intrínseco a lo que deseamos, convirtió al uso del adjetivo 'bueno' en privilegiado en el ámbito de la moral. En este punto la posición de Mackie se asemeja a la de Wittgenstein, quien igualmente consideró que el uso ético de 'bueno' es posibilitado por su previa utilización en contextos no morales.

Consideración final

Hemos pretendido reflejar la variedad de posiciones metaéticas existentes aún dentro de la corriente que hemos denominado 'empirismo analítico'. De esta manera mostramos no sólo el interés que el asunto tratado ha suscitado en el siglo XX, y con ello la radical transformación en el planteamiento de los problemas éticos en la filosofía contemporánea, sino también la complejidad intrínseca del análisis de los juicios morales, que se percibe aún en el marco de posturas afines en algunas de sus ideas centrales.

En una época en que las tesis del empirismo analítico gozan de escaso crédito, y en muchas ocasiones se las menciona al sólo efecto de mostrar sin mayor detenimiento su supuesta superación, advertimos que cada una de las posiciones expuestas poseen alcances e implicancias diferentes, y no todas ellas pueden eliminarse rápidamente ni con los mismos argumentos, como muchas veces se creyó hacer no sin cierto descuido.

Bibliografía

Ayer, Alfred. *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires: Eudeba, 1971.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana.* 3 tomos, Buenos Aires: Hyspamerica, 1984

Hume, David. *Investigaciones sobre los Principios de la Moral*. Madrid: Espasa Calpe, 1991.

Mackie, J. L. *Ética: la invención de lo bueno y lo malo.* Barcelona: Gedisa, 2000.

Russell, Bertrand. *Religión y ciencia.* México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona: Altaya, 1997.

Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética.* Barcelona: Paidós, 1995.

Zavadivker, Nicolás. *La ética y los límites de la argumentación.* San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la UNT, 2011.

Lenguaje y comunidad: un abordaje desde Virno y Hobbes

Dolores Marcos
Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

Entre los debates que atraviesan a la filosofía política actual, la pregunta por la comunidad ocupa un lugar central. Desde el interrogante acerca de si la comunidad es una propiedad exclusiva de los seres humanos hasta la cuestión de qué rasgos son los que la favorecen, estas preguntas recorren las discusiones y debates en las academias. Una de las tesis que se arrojan es que el lenguaje (*logos*) como característica propia y excluyente de la humanidad es capaz de generar comunidad. Al respecto, Paolo Virno sostiene que el lenguaje es uno de los rasgos de aquel Uno del cual proviene la multitud. Pareciera que allí, en el lenguaje, hay una clave para mostrar la capacidad de comunidad de la especie.

Sin embargo, a mi entender, esta primera intuición es ilusoria, ya que el lenguaje en tanto capacidad de hablar, de seguir reglas y de nombrar, tanto vale para crear comunidad como para asegurar el dominio y el sometimiento de los hombres entre sí. Tal es la perspectiva, por ejemplo, del visionario Thomas Hobbes, quien atribuye al lenguaje un papel fundamental en la antropología y en la política, pero advierte este doble carácter que, a su entender, sólo puede canalizarse positivamente bajo el amparo de un Estado civil de soberanía absoluta.

Abordaré el problema de la relación entre lenguaje, poder y comunidad según la perspectiva de Virno, a propósito de su crítica a Hobbes en la separación entre estado de naturaleza y Estado civil. Virno intenta

mostrar lo innecesario de la distinción, señalando, por un lado, el papel subordinado que el lenguaje cumple en el estado de naturaleza. Por otro lado, indica que el estado de naturaleza se introduce en el Estado civil a través del cumplimiento de las reglas, que no podría estar indicado mediante otras reglas, sino mediante la costumbre.

Intentaremos mostrar que la distinción hobessiana, contrariamente a lo que sostiene el autor italiano, tiene sentido. Esclarece la relación entre lenguaje y poder político, señalando que la mera facultad de lenguaje, sin un poder capaz de instalar una ley común, es insuficiente para establecer lazos de comunidad, aun cuando el lenguaje es también condición necesaria de la misma. Hobbes lleva a cabo la distinción entre estado de naturaleza y Estado civil para mostrar cómo la sociedad política es posible gracias al pacto voluntario entre los hombres, que instituye un poder común capaz de establecer leyes y hacerlas cumplir. La distinción apunta justamente a señalar el quiebre que significa para la vida de los hombres estar o no bajo el amparo de un poder común.

La paradoja del estado de naturaleza

En *Ambivalencia de la multitud*[1], Virno analiza extensamente la dicotomía estado de naturaleza–Estado civil propuesta por Hobbes. Allí muestra cómo el inglés funda en el pasaje de uno a otro la obligación de obediencia, como contracara de la soberanía estatal. El estado de naturaleza hobbesiano es el terreno de disputa dominado por las pasiones, que sólo serán «domesticadas» una vez que se instituya la soberanía, dando nacimiento al Estado civil. Al respecto, muestra la paradoja que consiste en afirmar que el vínculo de obediencia se deriva de la ley natural y del interés común de los hombres por la autoconservación y, al mismo tiempo, se sostiene que ese vínculo sólo es efectivo una vez constituido el estado civil.

---

[1] Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud,* Madrid. Tinta Limón Ediciones, 2006.

Respecto de este punto es necesario señalar que para Hobbes[2] lo que mueve a los hombres a pactar, es decir, a obligarse a obedecer los pactos y leyes, en primera instancia, es el temor a la muerte violenta como situación permanente del estado de naturaleza. El instinto de autoconservación es entendido de manera mecanicista como el esfuerzo de todo individuo de permanecer en la existencia, al estilo del *connatus* spinoziano. La razón, que se expresa en la ley natural, es la guía que mostrará a los hombres el camino para arribar al contrato y a la paz en el Estado civil. Si bien es cierto que el compromiso de obediencia es indicado como un imperativo de la ley natural, y que éste sólo es efectivo una vez constituido el poder civil, la paradoja se disipa si tenemos en cuenta que el factor clave que conduce al pacto es el miedo a la muerte violenta (no la ley natural por sí misma), y que el pacto, al mismo tiempo que constituye la sociedad, instituye el poder soberano como garantía de su cumplimiento. No hay obligación de obediencia efectiva previa al pacto, es ese acto constitutivo del Estado el que funda la obligación como tal.

Por otra parte, continúa Virno, el estado de naturaleza resulta peligroso para los individuos no porque carezca de lenguaje sino porque en él prima un uso distorsionado, dirigido al engaño y no al entendimiento. Sin embargo, el lenguaje es también la matriz de reglas compartidas, expresadas en la ley natural. Ahora bien, la ley natural no es una auténtica ley, es un precepto de la razón que no es obligante por cuanto no existe un poder capaz de hacerla cumplir. Sólo en el Estado civil será posible el acatamiento de las normas, puesto que su cumplimiento está asegurado por el poder soberano. Tenemos entonces que el estado de naturaleza, si bien es lingüístico, está dominado por las pasiones que vuelven al lenguaje confuso y engañoso. El Estado civil, por el contrario, es el escenario de la aplicación sistemática de las reglas, amparadas en la autoridad soberana y está atravesado por el pensamiento verbal, lo cual conduce a comportamientos unívocos y repetitivos. El autor afirma que en ambos casos se

---

2 Hobbes, Thomas. *Leviatán.* México: FCE, 1991, pág. 105

articulan pulsiones y lenguaje, pero anulando uno de los términos: en el estado de naturaleza queda anulado el lenguaje, en el Estado civil quedan anuladas las pasiones.

Al respecto, Yves Zarka[3], trata extensamente el problema acerca de si la celebración del pacto político implica un cambio radical en el régimen de comunicación. Este autor, en concordancia con Virno, considera que el estado de naturaleza constituye un espacio de comunicación donde reina el equívoco, el engaño, la contradicción, es decir, un régimen de comunicación truncada. La institución del Estado civil cambia radicalmente la naturaleza del intercambio lingüístico, abriendo un espacio de interacción unívoca y auténtica. La condición de este espacio de comunicación normal es que los individuos renuncien a constituir sus propias racionalidades en norma universal. Esto sólo es posible si existe un poder común, reconocido por todos, capaz de imponer esa norma universal.

Sin embargo, es preciso señalar que la razón es quien muestra a los hombres las leyes naturales que indican los caminos hacia la paz duradera y los términos en que se debe pactar. La razón, por su parte, es una facultad que se desarrolla gracias al lenguaje. De lo cual podríamos inferir que el pacto tiene como condición una razón lo suficientemente desarrollada como para permitir el reconocimiento de las leyes naturales y, a su vez, la posesión de esta facultad implica el manejo de un lenguaje lo suficientemente elaborado como para dar lugar a ese conocimiento. Si la ley natural es un precepto de la razón que indica a los hombres los caminos para conservar su vida y procurar la paz, y si el lenguaje es el medio que permite el desarrollo de esa razón, deberíamos afirmar que en el estado de naturaleza los hombres han alcanzado ciertos niveles de consenso en cuanto al significado de los nombres y su uso. De otro modo, la ley natural tendría diversos contenidos de acuerdo al discurso privado de cada uno. Si la ley indica un mismo mandato para todos, es porque todos pueden comprender un mensaje unívoco.

---

3 Zarka, Yves. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997, págs. 167-168

El reconocimiento de la ley natural y su igual significado para los individuos en estado natural implica, como condición, la comprensión unívoca de su lenguaje. En este punto coincidimos con Víctor Palacios[4], quien afirma que el lenguaje debe estar completo en el estado de naturaleza, ya que es condición de posibilidad de cualquier pacto. A esto agregamos que también es condición del reconocimiento de la ley que indica cómo se debe pactar. De este modo, consideramos inexacto afirmar que en el estado de naturaleza hay una primacía de las pulsiones con exclusión del lenguaje, si éste no estuviera totalmente constituido, no sería posible abandonarlo.[5]

«Seguir una regla» en el estado civil

Ahora bien, ¿qué sucede con la segunda parte de la dicotomía? ¿Es el estado civil el reino de la dominación unívoca y repetitiva de las normas, gracias al lenguaje? Al respecto, Virno se remite a Wittgenstein, quien mostró que una regla no da instrucciones acerca de su aplicación en un caso particular y que resulta inútil intentar proponer una regla que gobierne la aplicación de las reglas, esto conduciría a un regreso al infinito. Hobbes evita ese regreso al infinito colocando la obligación de la obediencia en la salida del estado de naturaleza. El pacto que inaugura el Estado civil lleva implícita la obligación de obediencia incondicionada. No importa cuáles reglas sean prescriptas por el poder soberano, éstas deben ser obedecidas. Wittgenstein, sin embargo, muestra cómo ante la imposibilidad de las instituciones de poder orientar la aplicación de las reglas, los hombres se guían por la costumbre, es decir adoptan el modo común de comportamiento, inscrito en la regularidad de las prácticas. Wittgenstein, señala Virno, instala la vida natural, la regularidad del com-

---

4 Palacios, Víctor. *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes.* Buenos Aires: Trama Editorial/ Prometeo Libros, 2001, págs. 151-158

5 Cfr. Marcos, Dolores. «Reflexiones acerca del lenguaje en la teoría política de Hobbes», en Maidana, Susana, *Filosofía y lenguaje en la modernidad.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras - UNT, 2007.

portamiento humano en el corazón de las instituciones. De este modo quedaría invalidada la dicotomía hobbesiana estado de naturaleza–Estado civil, ya que toda aplicación de una regla en el estado civil remitiría al modo común de comportamiento humano, a la regularidad propia del estado natural. Si se sostiene el esquema de Hobbes, habría que afirmar que la concreta aplicación de las reglas civiles, al no poder remitirse a la regularidad del estado de naturaleza, se asemeja a una compulsión a la repetición.

Al respecto, caben un par de observaciones. En primer lugar, habría que preguntarse si la potestad del soberano respecto de la correcta aplicación de las reglas corresponde a todo uso del lenguaje o sólo a aquellas expresiones que se refieren a la vida civil. Si la sola presencia del soberano garantizara la univocidad del uso y comprensión del lenguaje, no sería necesario prevenirse contra posibles doctrinas y acciones verbales rebeldes, contrarias al Estado, ya que todos los ciudadanos entenderían y usarían los términos con los mismos fines y sentidos. Tanto en el estado de naturaleza como en el civil, los usos y abusos del lenguaje siguen siendo los mismos, es decir, pueden utilizarse las palabras tanto para la construcción común como para el engaño y la sedición. Esto es así, por otra parte, porque así como no se produce una transformación tajante en el régimen de comunicación, tampoco se produce un cambio tajante en la naturaleza de los hombres. Estos mantienen sus características pasionales que sólo logran reprimirse gracias al miedo que inspira el poder absoluto del soberano. La tarea del soberano no es, entonces, asegurar tal univocidad en el lenguaje en general, sino tan sólo establecer un significado único, claro y preciso de la ley civil, es decir, de las normas según las cuales los hombres conocen sus derechos y sus obligaciones. El significado unívoco de la norma y su aplicación cobra fuerza de obligación por la autoridad soberana que la respalda. El soberano puede o no, para ello, remitirse al «modo común de comportarse de los hombres», pero la sola costumbre no es ley si no por intermediación del poder soberano que la establece como tal.

El soberano cuenta con la potestad de decidir qué tipo de doctrinas

pueden perjudicar la paz pública. ¿Significa esto que el soberano tiene el poder de establecer la verdad de las doctrinas que circulan en el Estado? Consideramos que la respuesta es negativa. La censura no se ejerce en función de la verdad o falsedad de las teorías, sino de lo peligrosas que éstas pudieran resultar para mantener la paz. En este sentido coincidimos con Leiser Madanes[6], quien distingue entre el filósofo y el legislador. El soberano es legislador, y su tarea consiste en establecer la ley y velar por la seguridad de los súbditos, no forma parte de sus funciones evaluar la verdad o falsedad de las opiniones, sino tan sólo prohibir aquellas que resultaran sediciosas.

Por otra parte, la situación en la cual las instituciones fueran incapaces de establecer la correcta aplicación de las normas (civiles, se entiende), indicarían, en la teoría hobbesiana, un debilitamiento del poder soberano, una abdicación o fragilidad de tal autoridad, por lo cual, ya no se podría hablar de institucionalidad. Los individuos, en tal situación, retornarían al estado de naturaleza y cada uno volvería a ser juez de la ejecución de las leyes, es decir, no habría normas en sentido estricto.

Consideraciones finales

Hobbes ha sido uno de los pensadores modernos que más claramente ha establecido el papel del lenguaje no sólo en la constitución de los hombres sino en sus vínculos con la política. Como pensador realista, no consideraba que las bondades de la vida social provenían de algún mecanismo mágico que el lenguaje brindaba por sí mismo a la especie, sino que éste era tanto una herramienta para el entendimiento mutuo como para la dominación y el engaño. Esta doble función del lenguaje atraviesa toda su obra. La distinción entre estado de naturaleza y Estado civil que intenta invalidar Virno tiene sentido, justamente porque el inglés quiere mostrar la necesidad de un poder común, el Estado, para garantizar la supervivencia del orden político, que es condición de la super-

[6] Madanes, Leiser. *El árbitro arbitrario.* Buenos Aires: Eudeba, 2001, pág. 95-117

vivencia del individuo y la especie. Es el poder político quien establece y custodia el sentido único de la razón pública, del lenguaje público. La institución del Estado civil implica la aplicación de normas unívocas y repetitivas en el terreno de la obligación civil, pero no garantiza esa univocidad y esa repetitividad en todos los ámbitos de la vida humana. De hecho no podría sostenerse, con Virno, que el Estado civil anula las pasiones por el domino de un lenguaje sin fisuras. Pero además, la dicotomía estado de naturaleza–Eestado civil sigue siendo válida porque la regularidad del comportamiento común a los hombres sólo es ley en el Estado civil por mediación de la autoridad soberana, es ella quien establece la correcta aplicación de las normas. Cuando tal orientación ya no es posible, es porque la soberanía ha claudicado, y por tanto, ya no hay estado civil sino pura naturaleza, pura costumbre, pura regularidad sin institucionalidad.

Bibliografía

Esposito, Roberto. *Comunitas: origen y destino de la comunidad.* Amorrortu, Buenos Aires, 2003

Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil.* México, FCE, 1994.

-------. *Del ciudadano.* Barcelona, Ediciones Península, 1987.

Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires. Eudeba, 2001.

Maidana, Susana, *Filosofía y lenguaje en la modernidad.* S. M. de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras – UNT, 2007.

Palacios, Víctor, *Lenguaje y pacto en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Trama Editorial/Prometeo Libros, 2001.

Virno, Paolo, *Ambivalencia de la multitud.* Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

-------. *Cuando el verbo se hace carne.* Buenos Aires: Tinta Limón, Buenos Aires, 2004.

-------. *Gramática de la multitud.* Buenos Aires: Colihue, 2003.

Zarka, Yves, *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder, 1997.

Sobre los juegos del lenguaje, la diversidad cultural y el hablar de otros

MÓNICA RUFFINO
Universidad Nacional deTucumán

MartinHeidegger nos dice que el hombre es «el ser ahí» y también «ser en el mundo»[1], el «ahí» sería «el mundo», más bien «su» mundo. Entonces, el mundo hace al ser propio y originario del hombre, quien a través de su desarrollo evolutivo dio a luz la palabra y luego la reflexión. Esta actitud llevó a una pregunta filosófica insoslayable: ¿qué es el mundo?, la cual se inicia primitivamente en la «fórmula» ¿de qué están hechas las cosas del mundo? Esta fue la primera pregunta de estatus filosófico que se hicieron los griegos, la pregunta por la *physis*. Gradualmente el pensamiento llegó a la consideración puntual que '*lo que es el mundo*', se expresa en palabras, y esta advertencia orientó la reflexión a la relación entre palabras y cosas, es decir, a la relación entre el lenguaje y el mundo. Así surge la filosofía del lenguaje, que se ocupa de los planteos que genera esta relación.

Una respuesta posible es la que sostiene que la palabra expresa la realidad, es decir, que la palabra dice al mundo. En este marco se desarrolla la filosofía de Ludwig Wittgenstein en su primera etapa, expresada en el *TractatusLogico-Philosophicus*[2], donde expresa:

1. El mundo es todo lo que acaece

5.6. Los *límites de mi* leguaje significan los límites de mi mundo.

---

[1] Nociones desarrolladas especialmente en *El ser y el tiempo*, obra de 1927.

[2] Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus.* España: Alianza, 1975.

> 5.6.1. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no.
>
> 2. Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir*, lo que no podemos pensar.

Aquí, Wittgenstein formula la correspondencia entre mundo y lenguaje al decir que mi lenguaje delimita mi mundo, y este contiene una lógica, por lo que, lógicamente, no podemos decir lo que esta fuera de él. Hacer esto implicaría salir de los límites del mundo y, por lo tanto, de la posibilidad de hablar lógicamente sobre él. Lo que está fuera del mundo, está excluido de la lógica del mundo, por lo tanto no lo podríamos pensar y, en consecuencia, tampoco lo podríamos decir.

En el caso del segundo Wittgenstein[3], el de las*Investigaciones Filosóficas*[4], el autor presenta la teoría de los juegos del lenguaje, concepto de influencia determinante en la reflexión antropológica actual sobre la cultura y también sobre la identidad. En la expresión «juegos de lenguaje» podemos destacar los siguientes elementos: a) se habla de lenguaje, b) de juego, c) expresa que los hablantes juegan con el lenguaje, con las palabras, y d) se plantea en plural. En este marco se cuestiona la idea del lenguaje como representación según la cual el significado es el objeto por el que está la palabra. Y esto alude a una definición ostensiva de las palabras del lenguaje, donde una palabra está conectada a una cosa, «pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación» dice enIF P6. Esta definición ostensiva consiste en dar nombres a objetos, referirnos a cosas. Como si con nuestro lenguaje sólo hiciéramos una cosa: nombrar, denotar. Pero el lenguaje como sistema de comunicación es sólo *una* función del lenguaje, así como los juegos de tablero son sólo una forma de juego.De esta manera, Wittgenstein cuestiona a la «teoría referencial del lenguaje», y presenta otra, la de los «juegos de lenguaje»

---

[3] Wittgenstein L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. En adelante usaremos la abreviatura IF para referir a esta obra; y la P para expresar el Parágrafo.

que propone que con el lenguaje se juega, se actúa, se hace, porque el lenguaje es una actividad y se manifiesta de múltiples maneras. Con el lenguaje hacemos muchas cosas heterogéneas, porque las palabras tienen funciones diversas. Pensemos que al decir, por ejemplo: «No», «Fuera» o «ay», suceden cosas muy diferentes. Al sostener esto, Wittgenstein deja de lado la idea del significado de la palabra como referente, como un nombre fijo. Y propone que el significado de una palabra está dado por el uso de esa palabra en un contexto especifico, que lo plantea como un campo de juego. Será este el mundo, la realidad acerca de la cual se habla, se expresa el lenguaje. Es decir, el significado de la palabra resulta del uso de esa palabra en el contexto, en esa realidad–mundo donde se usa, donde actúa, donde se practica. Así por ejemplo, cuando en Argentina se dice 'boca', se puede estar hablando de un equipo de fútbol, de un barrio de Buenos Aires, o de un órgano de la cara.

Entonces la práctica del lenguaje, el hablar una lengua es jugar un juego especifico. Y un juego es el proceso que acontece cuando uso las palabras. Así, jugar consiste en las circunstancias en que resuelvo un problema, como en las que aplicamos una palabra. No se trata sólo de desplazar una pieza en el tablero, sino de resolver una jugada en una partida. Este jugar del lenguaje, es decir, la práctica de usar palabras, desarrolla este proceso: una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo a ellas. Entonces, cualquier juego del lenguaje es un todo formado por palabras conectadas con acciones. El lenguaje es un entretejido de palabras y acciones. Es una trama donde el significado de una palabra depende de la acción que la hace funcionar de un modo puntual en ese contexto, en esa lengua, en ese campo de juego. Es decir que en otro contexto puede funcionar de otra manera y así tener un significado diferente[4]. Y todo esto, porque «hablar una lengua» enuncia «una manera» del desarrollo humano, es decir expresa una forma de vida.

---

4 Tal como lo muestra Wittgenstein en el conocido Parágrafo 11 de las *Investigaciones filosóficas* con el ejemplo de la caja de herramientas, todas son tales, pero con distintas aplicaciones.

Y en tanto que las palabras y sus modos de uso son múltiples y variables, los juegos de lenguaje son innumerables. Entonces ¿qué es lo común a todos ellos? Wittgenstein dice que nada tienen en común, sólo se asemejan por aires de familia (IF P67), noción que expresa «*una complicada red de parecidos que se entrecruzan y superponen*» (IF P66). Por esto dice que el concepto de juego es borroso (IF P71), porque no podemos delimitar con precisión lo que es de lo que no es un juego (IF P 68)[5]. Y para comprender el uso de una palabra en su contexto debemos ser capaces de «ver sinópticamente», es decir, de captar las conexiones en ese tejido entre palabras y las acciones que producen, donde operan reglas y técnicas propias de ese juego. Cabe advertir que en cada juego del lenguaje, una misma expresión puede no tener el mismo significado para mí y para otros, aunque sí algún parecido. Así, a la vez hay, parentesco y diferencia (IF P 76), además cada palabra tiene una familia de significados.

Pensemos en el sentido de «lo bueno» cuyo significado será diverso en distintos juegos del lenguaje, por ejemplo, en el cristianismo, en el fundamentalismo, en el canibalismo, etc., pero también en la concepción de distintas personas en un mismo juego, porque el campo de acción de la palabra se presenta como una mezcla difusa, sin límites, lo cual impide la definición del término en cuestión. Sólo podemos saber la aplicación de una palabra, al compararla (por su parentesco o diferencia) con el contexto borroso del juego en que funciona. Y la semejanza o el parentesco (aire de familia) que puede haber entre (dos) significados distintos de la misma palabra depende del grado de borrosidad (IF P77) que ofrece el contexto del juego[6].

Entonces la teoría de los «juegos del lenguaje» ofrece un cuestionamiento al esencialismo y a la unicidad del lenguaje que, desde esta

---

[5] Si entendemos una cultura como juego y de esto decimos que es borroso, debemos reconocer que en una cultura pueden tener lugar varios juegos del lenguaje por lo que la borrosidad es aún mayor.

[6] Entonces no se puede definir una cosa, una persona, una cultura, o decir 'lo que es' de manera definitiva.

perspectiva, es heterogéneo. Las nociones que desarrolla dicha teoría proyectan la compresión de la cultura como sistema simbólico y la valoración de la conducta humana sólo a partir de su inscripción en un contexto específico. A partir de la consideración de la relación lenguaje-mundo en términos de gramática-ontología, en *Wittgenstein. Los Hechizos del Lenguaje*[7], Roberto Rojo nos muestra la ambigüedad en que se desarrolla este tema en el pensamiento de Wittgenstein. Presenta textos en los que se sostiene, por un lado, que la gramática determina a la ontología y, por otro, que la ontología determina a la gramática. En la primera posición, la Gramática es elevada a ser condición de la ontología, o sea, que el lenguaje determina la realidad en tanto que «los conceptos sobre lo real» resultan del modo de hablar, del «uso» de las palabras según las reglas de cada juego del lenguaje. La otra postura sostiene que la ontología determina a la gramática, y en esta línea presentamos la postura de J. Marrades Millet en su artículo «Gramática y naturaleza humana»[8], donde trata de mostrar que el lenguaje no es independiente del mundo, por lo que nuestro sistema conceptual no es arbitrario, más bien depende del acontecer en el mundo material y de nuestros comportamientos. Y se pregunta cuándo estamos autorizados a describir la conducta de otras personas que no comparten nuestro marco conceptual. Esto sólo es posible por referencia al sistema de convenciones que rige su lenguaje y conducta social. Y propone que, en tanto reconozcamos la conducta humana en determinadas vivencias y acciones, se podrá afirmar que «nuestros conceptos» sobre esas vivencias y acciones, «no son enteramente convencionales, sino que entrañan un componente natural»[9].

Este pensador desarrolla la siguiente idea: los seres humanos vinculamos el concepto de «dolor» a un complejo sistema de experiencias. Y

---

[7] Rojo R. (Coord.). *Wittgenstein. Los Hechizos del Lenguaje.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 2000, pp. 51 a 57.

[8] Marrades Millet J. «Gramática y naturaleza humana», en *Acerca de Wittgenstein*, Valencia (España): Ed. Vicente San Félix Vidarte, 1993, pp. 97 a 111.

[9] Marrades Millet. *Op. Cit.,* en p. 99.

cuando otras personas manifiestan las mismas reacciones que nosotros, reconocemos en ellas tal conducta primitiva y la expresamos con los mismos conceptos que a nuestra conducta en situaciones similares.

Esto se debe a que hay un conjunto de vivencias y acciones (por ejemplo ordenar, sufrir) cuyos conceptos están asociados a reacciones corporales, arraigadas a una conducta pre-lingüística común a toda la humanidad. Es una base natural común a todos los juegos del lenguaje de las diversas lenguas. Este sustrato común refiere a una dimensión instintiva, pre lingüística en la que acordamos todos los seres humanos. Estas vivencias y acciones comunes (por ejemplo ordenar, sufrir) a toda la humanidad, que se expresa en las diferentes lenguas, se han desarrollado con términos diversos y es lo que hace posible la traductibilidad de expresiones entre lenguas diferentes.

Así, cuando digo «A sufre», hago una explicitación del componente natural de la expresión «sufrir». Dice Marrades Millet que más que «nombrar» algo, «muestra» un modo de estar en el mundo compartido por los seres humanos que experimentan tal acción o conducta. Y esto implica un sistema global de la conducta humana que prevalece sobre las reacciones corporales aisladas. Porque, dice Wittgenstein, «no es lo que uno hace ahora sino el hervidero total de las acciones humanas lo que constituye el telón de fondo sobre el que vemos cada acción y determina nuestro juicio, nuestros conceptos y reacciones»[10]

Finalmente, ¿podemos describir con nuestros conceptos la conducta de otros? Wittgenstein sostiene que lo podemos hacer cuando reconocemos que esas conductas se hallan asociadas, en la vida de esos hombres, de manera análoga a cómo lo están en nuestro sistema de conducta. Recordemos la expresión de Wittgenstein: «El modo de actuar humano común es el sistema de referencia para interpretar un lenguaje extraño» (IF P206-207). Entonces, cabe suponer la existencia de una base común en el

---

10 Wittgenstein L. *Zettel* (Traducción de O. Castro y C. V. Moulines). México: UNAM, 1979, p. 567.

comportamiento de la humanidad, a partir de la cual podemos trasladar los sentidos del marco conceptual de un grupo humano al de otro.

Se podría decir que la identificación con nuestros conceptos, de la conducta de otros extraños, será posible por referencia al sistema de convenciones del juego del lenguaje de los actores de esa cultura. Esto sería un convencionalismo. Sin embargo, Marrades Millet va a plantear que la filosofía del segundo Wittgenstein no es un convencionalismo, sino que, más bien, para hablar de la conducta de otros con nuestros conceptos, recurre a una instancia de decisión que está más allá de las convenciones de las distintas culturas en cuestión, es decir, de la cultura del observador y la de los actores que son observados (y sus respectivos juegos del lenguaje). Y esa instancia que está «más allá» es la «conducta humana», es decir, un comportamiento natural y propio a todos los hombres. Podemos concluir entonces que hay un conjunto de vivencias y acciones humanas, cuyos conceptos están asociados (a ciertas expresiones y reacciones corporales arraigadas) a una base de conducta pre - lingüística que es común a todas las sociedades humanas. Por ejemplo: hablar, ordenar, obedecer, sufrir, son expresiones asociadas con reacciones corporales, que en las distintas lenguas están integradas como partes significativas, sólo que se dicen de modos diferentes.

Ahora bien, acordamos con Marrades Millet en la apelación a esta instancia que está más allá de las culturas del observador y los observados, la cual es pre-lingüística y consiste en un componente natural. Estamos hablando de una conducta primitiva. Pero, este autor, además propone que la forma de vida se configura de un modo definitivo que no depende de convenciones sociales, ni de hábitos culturales, sino de la naturaleza humana; y en esto nos distanciamos de su posición porque consideramos que ello produce una extensión excesiva de tal concepto, en tanto entendemos que las formas de vida, que difieren en los distintos juegos del lenguaje, consisten en una construcción simbólica del espacio, del territorio y de la relación social a partir de la cual se establecen convenciones y se tramitan los significados que dan sentido al entorno de ese

grupo y, por lo tanto, la forma de vida de un grupo consistirá en su horizonte de sentidos, que podríamos llamar la cultura particular de ese grupo y soporte del juego del lenguaje.

Entonces, proponemos destacar una distinción al reconocer, por un lado, ese modo de actuar humano único común, que sería el sistema de referencia para interpretar los distintos lenguajes, un componente natural, primitivo, instintivo, pre-lingüístico que sirve de parámetro entre las distintas formas de vida y que hace posible la traductibilidad de los distintos idiomas, y que resulta ser una instancia que está más allá de los distintos sistemas de convenciones.Y por otro lado, la noción de formas de vida, que son múltiples, que son los horizontes de significados de los distintos grupos, los sistemas de convenciones de los distintos juegos del lenguaje, ese hacer que imaginamos cuando imaginamos un lenguaje (IF P19), porque concordar en el lenguaje significa concordar en la forma de vida (IF P241).

A partir de esto debemos considerar que esta conducta primitiva común es condición para el despliegue de las distintas formas de vida, es decir «la conducta humana» está en la base de todas las formas de vida. Por lo tanto, como ya dijimos, no estamos de acuerdo en concentrar ambos caracteres en la noción de forma de vida. Más bien, consideramos que estamos hablando de dos instancias diferentes que se complementan en la construcción cultural. Es una distinción útil y esclarecedora en la tarea de interpretar la cultura, y entendemos que en Wittgenstein, ambas, están presentes.

Teniendo en cuenta que lo característico del hombre es su capacidad de dar significado a su entorno y de esa manera convertirlo en mundo de la cultura, como ya venimos diciendo; estas formas de vida serían el horizonte significativo que legitima a los distintos juegos del lenguaje. Esta idea es desarrollada por Griselda Barale[11] quién sostiene que las for-

---

11 Barale, G. *El kitsch, estilo estético y/o modelo sociológico.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 2004, págs. 91 a 93.

mas de vida no se deben entender como meras maneras de vivir, sino como el horizonte de significado que resulta de la interacción de los grupos humanos y se constituye de manera objetiva y pública; y que, además, no es algo fijo e inamovible, sino dinámico y móvil, ya que se sostiene en las relaciones sociales. De esta manera la autora propone que la noción de '*formas de vida*' de la filosofía de Wittgenstein nos ofrece una noción de cultura. Adherimos a esta idea con la especificación de que en un planteo más específico sobre el estudio de la cultura, este concepto sería aplicable a lo que denominamos cultura local, en distinción de la cultura planetaria.

Bibliografía:

Barale, G. *El kitsch, estilo estético y/o modelo sociológico.* Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras (UNT), 2004.

MarradesMillet J. «Gramática y naturaleza humana» en *Acerca de Wittgenstein.* Valencia (España), Ed. Vicente San Félix Vidarte, 1993.

Rojo, R. (Coord.). *Wittgenstein. Los Hechizos del Lenguaje*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras-UNT, 2000.

Wittgenstein L. *TractatusLogico–Philosophicus.* España: Alianza,1975.

Wittgenstein L. *Investigaciones filosóficas.* Barcelona: Crítica, 1988.

Wittgenstein L. *Zettel* (Traducción de O. Castro y C. V. Moulines). México: UNAM, 1979.

Entre la crítica y la diferencia: Wittgenstein, lenguaje y política

MARTÍN L. VIZGARRA
Ministerio de Educación de la Provincia de Tucumán

Introducción: un pensador «diferente»

> Wittgenstein ... no tiene plan, ni programa ni curso alternativo de acción que proponer. Él realmente no es un teórico político, sino un filósofo que nos da una clara visión del estado actual de las cosas.[1]

El presente trabajo pretende hacer un aporte en dos direcciones: por un lado, abordar la relación de la filosofía de Wittgenstein con la política (o mejor dicho, con *lo político*), fundamentalmente a partir de las lecturas que hacen sobre este tema Chantal Mouffe[2] y Esther Díaz[3]. Por otro lado, destacar que esta relación es, además de otras variables, enriquecedora para ambas fuentes. Es decir que, en este «cruce» que me propongo analizar, la teoría política actual puede tomar valiosas ideas del «modo de proceder» wittgensteniano —un modo de proceder que, irónicamente, no sigue ningún «manual de procedimiento»—. Y a la inversa, la inmensa obra filosófica de este pensador «diferente» puede abrir un nuevo apartado de reflexiones: la dimensión política.

---

[1] Pitkin, Hanna. F. *Wittgenstein y la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972, pág. 337.

[2] Fundamentalmente de su obra «*La paradoja democrática*», aunque también se destacan aportes de otros trabajos de su autoría («*El retorno de lo político*» y de «*En torno a lo político*»).

[3] Ver principalmente «*Ludwing Wittgesntein. Un pensador de la diferencia*». http://www.estherdiaz.com.ar/textos/wittgenstein.htm (2008).

Para Mouffe y Díaz, la figura de Wittgenstein es fundamental para la teoría política actual, en tanto que su filosofía del lenguaje nos revela otra forma de entender los fenómenos políticos y podría ser el camino para la renovación del pensamiento político en sí mismo. Ambas autoras coinciden en anclar el nombre y la obra de Wittgenstein entre los grandes pensadores (o «maestros») de la «sospecha», aquellos que sembraron de dudas las certidumbres de la modernidad, el pensamiento racional y la ciencia a partir del siglo XIX[4].

Hay en la vida y obra de Wittgenstein una vocación por «transformar» más allá de la teoría, es decir, de fundar una nueva «práctica» filosófica que apunta a la singularidad de los sentidos, en vez de universalizar los significados. Este es el norte que orienta la presente labor.

Crítica de la política, o hacia una política critica

La politóloga belga Chantall Mouffe, en su pretensión de pensar la política de una forma diferente, acude a Wittgenstein[5]. El enfoque Wittgensteniano le servirá a la teoría política para superar el racionalismo y la tradición liberal desarrollada desde Hobbes: el segundo Wittgenstein, al pensar a la racionalidad basada en la práctica, abre un modo de reflexión y análisis mucho más satisfactorio en relación con las cuestiones políticas que el marco conceptual racionalista.

Mouffe parte del trabajo de Hanna Pitkin[6], destacando que Wittgenstein, con su acento en la particularidad y en la necesidad de aceptar la pluralidad —y la contradicción—, es particularmente útil para pensar la teoría política.

---

4 Díaz, Esther. «La posmodernidad y las ciencias» http://www.estherdiaz.com.ar/textos/posmodernidad_ciencia.htm (2008). Tanto Marx, como Freud, Nietzsche y ahora Wittgenstein, realizaron en sus respectivos campos de intervención u objetos de análisis «una especie de inversión copernicana».

5 Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, pág. 288.

6 Pitkin, Hanna F. *Wittgenstein y la justicia*. México, Fondo de Ccultura Económica, 1972, pág. 337.

Por otro lado, Esther Díaz afirma que la filosofía del lenguaje de Wittgenstein denota una posición de *sospecha* similar a la actitud de Heidegger hacia la metafísica. Esa duda acerca del lenguaje (el primer Wittgenstein), y acerca de sus propias concepciones luego (el segundo Wittgenstein), contribuyó a generar dos notables efectos: por un lado el *giro lingüístico* y por otro, el viraje desde los significados puros a las situaciones concretas y vitales[7].

Con Wittgenstein se profundiza la línea alternativa al «pensamiento de la identidad», es decir, a la filosofía de los grandes «sistemas». Estos sistemas están cimentados en «ilusiones» de trascendencia y universalidad. La propuesta de Wittgenstein es un pensar que recorre las superficies, que «vuela bajo»[8]. Esta sospecha de las grandes tradiciones, sistemas y métodos únicos es la que —siempre para Díaz— generó una «nueva disposición en la episteme social contemporánea»[9].

Esta nueva disposición se caracteriza por ser crítica de los racionalismos y neopositivismos reduccionistas de las múltiples experiencias sociales e históricas.

En este sentido, la filósofa argentina llama a Wittgenstein un «pensador de la diferencia», como Spinoza, Nietzsche o Deleuze. Y la filosofía de los pensadores de la diferencia, sea su intención o no, repercute en las concepciones políticas:

> Es el pensamiento de los bajos fondos de Nietzsche, el pensamiento de la inmanencia de Spinoza, el pensamiento de los juegos del lenguaje y las formas de vida de Wittgenstein. Si en el esfuerzo por acercarse a los hechos se abandonan las categorías abarcativas, comienzan entonces a surgir las diferencias, las singularidades, las perspectivas...[10]

---

7 *Ibídem.*

8 Diaz, Esther. «Ludwing Wittgesntein. Un pensador de la diferencia». http://www.estherdiaz.com.ar/textos/wittgenstein.htm (2008).

9 *Ibídem.*

10 *Ibídem.*

Wittgenstein y la política

Hay que destacar que, sin embargo, no hay en la obra en Wittgenstein ninguna referencia directa a la teoría política. Siguiendo a Mouffe[11], la importancia de su filosofía nos sirve para comprender la compleja coyuntura actual erguida sobre los valores modernos y el pensamiento racional, y a partir de allí poder pensar y reflexionar sobre el presente de la filosofía, las ciencias sociales, y demás formas de conocimientos, prácticas y saberes —y, lógicamente, la propia teoría política—.

Tanto para la politóloga belga, como para la filósofa argentina, la doble concepción «crítica» de Wittgenstein (crítico del lenguaje y crítico de sí mismo) es la clave que nos abre un abanico de elementos, posibilidades y significados que reflejan la diversidad e inmensa riqueza del mundo social. Esta «apertura» representa múltiples interacciones: disciplinarias, metodológicas, discursivas y epistemológicas.

En este marco podemos mencionar los aportes de Paul Lourent Assoun[12], que destaca que la obra de Wittgenstein inaugura un camino, después seguido por Derrida, que parte de una relectura de la teoría freudiana de la interpretación que se transforma en una profunda crítica epistemológica del modo de pensar y de la racionalidad analítica[13].

A partir de la crítica de Wittgenstein, el pensamiento político no requiere una teoría de la verdad universal ni de nociones como validez incondicionada, sino múltiples prácticas y movimientos pragmáticos, siempre en el marco del respeto al otro en tanto que otro, en orden a construir una comunidad más inclusiva.

Con Wittgenstein consideramos que las prácticas lingüísticas están articuladas en el marco de unas formas de vida socialmente compartidas,

---

11 Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, pág. 288.

12 Assoun, Paul Lorent. *Freud y Wittgenstein*. Bs. As.: Nueva Visión. 1992, pág. 256.

13 Para Assoun, las obras de Freud y Wittgenstein se encuentran en el mismo suelo epistemológico, ya que produjeron en «efecto subversivo» *sobre* el saber, manteniendo como *esencia* un «quehacer analítico».

y que las prácticas políticas están lingüísticamente constituidas, de manera que los criterios que nos permiten elegir diferentes cursos o modos de acción están vinculados a los conceptos con los cuales accedemos al mundo. Nuestro mundo social y político se constituye lingüísticamente y en interna relación con el ámbito de prácticas sociales en permanente fluidez:

> El espacio instaurado por Wittgenstein invita a la práctica filosófica, o mejor dicho, a las *prácticas*. Porque es en el ámbito de las diferentes prácticas que se desarrollan en la sociedad donde se inserta la acción y la vida adquiere sentido. Pero un sentido que no se logra de una vez y para siempre. Hay que actualizarlo constantemente (siguiendo una «lógica del sentido», diría Deleuze). Tengo que reiniciar constantemente la tarea de comprensión de mi mundo que, sabido es, tiene los límites de mi lenguaje.[14]

Wittgenstein y los límites del racionalismo

Como se viene afirmando, hay en la obra de Wittgenstein elementos para pensar la teoría política. A partir del denominado «segundo» Wittgenstein podemos encontrar muchas ideas que pueden servir, no sólo para revelar las limitaciones del racionalismo, sino también para superarlo.[15]

Wittgenstein destaca el caso particular por sobre los universales y siempre nos recuerda la importancia del yo hablante que indaga y cuestiona —en vez de hablar de un «sujeto trascendental»—. Las teorías liberales con asiento en el pensamiento racional clásico homogenizan sin prestar atención a procesos diversos y a las múltiples configuraciones de identidades políticas, sociales e históricas que atravesamos, y que nos atravie-

---

[14] Diaz, Esther. «Ludwing Wittgesntein. Un pensador de la diferencia». http://www.estherdiaz.com.ar/textos/wittgenstein.htm (2008).

[15] Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, pág. 288.

san. Para rescatar los valores democráticos con base en la pluralidad, es necesario crear nuevas formas de subjetividades democráticas a través de una multiplicidad de prácticas, discursos y juegos del lenguaje (o «juegos de reflexión crítica», al decir de James Tully[16] (1989: 172), otras de las fuentes de Mouffe).

El uso de la «perspectiva» wittgensteniana —al decir de Mouffe— en la teoría política, podría jugar un rol importante en la promoción de valores realmente democráticos, puesto que refleja las condiciones de «emergencia del consenso»[17]como acuerdo en la diversidad.

El «juego democrático» puede ser jugado de diversas formas, sin tratar de reducir su diversidad «a un modelo uniforme de ciudadanía» (2003: 288).[18]. La propuesta de Mouffe apunta a la promoción de pluralidad de formas de ser ciudadanos dentro de una organización participativa, y a la creación de instituciones que hagan posible seguir las reglas democráticas dentro de una variedad de formas, y no idénticamente como proponen los racionalistas.[19]

Wittgenstein nos enseña que no puede haber un modo más «racional» de obedecer las reglas, y es a partir del reconocimiento de este punto que se construye una democracia pluralista. La racionalidad que nos propone Wittgenstein se basa en diferentes prácticas, no en un marco universalista. Las reglas, normas, convenios, estatutos y leyes en general que regulan la vida social dependen de las prácticas[20].

---

16 Tully, James «Wittgenstein and Political Philosophy», Political Theory 17, mayo 1989.

17 Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2003, pág. 288.

18 *Ibídem.*

19 Esta sería, muy resumidamente, la forma de entender la vida democrática que nos propone Mouffe, a la que denomina «pluralismo agonístico». Esta teoría, según su autora, «es impensable dentro de una problemática racionalista que, por necesidad, tiende a borrar la diversidad», 2003, pág. 314.

20 De acuerdo con Wittgenstein, las «reglas» son «simplificaciones de la práctica», siempre públicas, sociales, que se verifican y legitiman al compartirlas.

Lenguaje y diversidad

En las *Investigaciones Filosóficas*[21], centrándose en la idea del »lenguaje como comportamiento», Wittgenstein sostiene que el significado de las palabras no remite a la función de representación, sino al uso de los términos. Lo que Wittgenstein nos quiere mostrar es la «prodigiosa diversidad» (1988: 241) de formas en que los hombres usan el lenguaje, y como estos juegos varían según los contextos y modos de vida en los cuales tienen sentido. Nuestro lenguaje adquiere significación a partir de los usos que le damos en la práctica, dentro de reglas que regulan los usos de las expresiones en los distintos «juegos de lenguaje».

En la obra de Wittgenstein hay una permanente referencia a lo múltiple y diverso, a lo «plural». Hay una dimensión ética que puede desprenderse de esta propuesta: el reconocimiento del «otro» como pilar de un orden social democrático, en el cual se superen los «antagonismos», por un «agonismo» que dependa de las interacciones humanas entre si, y de los seres humanos con la naturaleza, en otro nivel de contradicciones, desde la particularidad de las diferentes prácticas.

Wittgenstein nos deja la escalera para seguir construyendo, para conocer y reconocernos: para interrogar, indagar y criticar. Esa escalera nos interpela como sujetos hablantes a redoblar esfuerzos y creatividad, en busca de un mundo más justo en donde la pluralidad de expresiones encuentre puntos de encuentro enriquecedores para todos los actores, sin exclusiones de ningún tipo ni forma.

Conclusión

Esther Díaz nos recuerda que Nietzsche afirmaba que mientras sigamos creyendo en la gramática, seguiremos creyendo en Dios[22]. Wittgenstein, en su monumental obra, nos dice que la desconfianza respecto de la gramática es la primera exigencia para filosofar.

---

21 Wittgenstein, Ludwing. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2008, pág. 552.

22 Diaz, Esther. «Ludwing Wittgesntein. Un pensador de la diferencia». http://www.estherdiaz.com.ar/textos/wittgenstein.htm (2008).

Para ambos pensadores «diferentes», hay una crítica implícita al lenguaje universalizado negador de diferencias o particularidades: atrás de los conceptos (que tienden a unificar o generalizar) sólo se encuentran individualidades. Individualidades en tanto que singularidades que comparten rasgos comunes (semejanzas), pero también oposiciones (diferencias).

Wittgenstein nos brinda elementos y herramientas cruciales para construir colectivamente un sistema plural que integre las diferentes formas de vida, y las subjetividades que de allí emergen. La democracia se nutre de las diferentes prácticas sociales, y estas se caracterizan por ser plurales y múltiples, plena de sentidos y significados, irreductibles a la homogeneización.

No es que la filosofía no haya considerado nunca las diferencias, sino que se inclinó —de acuerdo al racionalismo— por la idealización de las semejanzas como entidades abstractas.[23] El marco racionalista tiende a universalizar y «borrar» las diferencias y diversidad de manifestaciones.

Para Wittgenstein y su filosofía del lenguaje, en cambio, es fundamental el espacio singular en el cual se manifiestan conflictos, contradicciones y diversidad de interpretaciones. Y aquí esta el desafío de tomar los aportes de Wittgenstein, reinventándolos para la teoría política y para la construcción de una «democracia radical»[24] de plena participación social, justa e igualitaria. En síntesis, esta es la apuesta de cambiar las cosas:

> El comentario de Wittgenstein acerca de la filosofía —que lo «deja todo como está»— se cita con frecuencia. Pero con menos frecuencia nos damos cuenta de que, al pretender cambiar solamente la manera de querer ver las cosas, Wittgenstein intentaba cambiarlo todo.[25]

---

23 *Ibidem.*

24 Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2003, pág. 288.

25 Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona, Anagrama, 1997 (2da. Edición), pág. 480.

Bibliografía

Assoun, Paul Lorent. *Freud y Wittgenstein*. Bs. As.: Nueva Visión, 1992, pág. 256.

Diaz, Esther. «Ludwing Wittgesntein. Un pensador de la diferencia». En http://www.estherdiaz.com.ar/textos/wittgenstein.htm, 2008.

Díaz, Esther. «La posmodernidad y las ciencias». En http://www.estherdiaz.com.ar/textos/posmodernidad_ciencia.htm, 2008.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1997 (2da. Edición), pág. 480.

Mouffe, Chantall. *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, pág. 288.

Mouffe, Ch. *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 324. (Idem México: Paidós, 1999, pág. 376.)

Pitkin, Hanna F. *Wittgenstein y la justicia*. México: Fondo de cultura económica, 1972, pág. 337.

Wittgenstein, Ludwing. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2008, p. 552.

Dos perspectivas críticas: de Wittgenstein a Bourdieu

BRUNO EDUARDO BAZÁN
Universidad Nacional de Tucumán

El objetivo de este trabajo es mostrar dos modos de entender la diversidad de lo real, en el caso de Wittgenstein en su intento por echar luz sobre la filosofía y el lenguaje y en Bourdieu como la búsqueda de comprender la dinámica de lo social, operan mediante el trabajo arduo e interminable de aclaración de conceptos, de creación de nuevas perspectivas anti-esencialista o anti-substancialista sobre sus respectivos temas[1]. Me permito acercar ambos modos de pensar teniendo presente, sin embargo, que dichos filósofos no están fijando su interés sobre los mismos tópicos ni se encuentran dentro de una misma corriente de pensamiento.

Considero que, dado los límites de este trabajo, exponer las nociones básicas de la Teoría del lenguaje de Wittgenstein seguidas luego de la exposición de algunos conceptos de la filosofía bourdiana bastará para ver la existencia de lo que podemos llamar *aires de familia* entre ambos pensadores contemporáneos.

---

[1] Resulta pertinente argumentar también la elección del tema de este trabajo desde la lectura de una entrevista a Pierre Bourdieu donde en pocas palabras hace referencia a su relación con la filosofía de Wittgenstein: «Wittgenstein es sin duda el filosofo que me ha sido más útil en los momentos difíciles. Es una especie de salvador para los tiempos de gran apuro intelectual: cuando se trata de cuestionar cosas tan evidentes como «obedecer una regla». O cuando se trata decir cosas tan simples (y, al mismo tiempo, casi inefables) como practicar una práctica». Bourdieu, Pierre, *Cosas Dichas.* Barcelona: Gedisa, 2000, pág. 21.

Significado y Lenguaje como Juego

La teoría del Lenguaje que Wittgenstein esboza en sus *Investigaciones filosóficas* tiene como principal aporte original la idea de concebir al lenguaje no desde una consideración meramente abstracta, que en un primer momento condujo a Wittgenstein a entender que la función del lenguaje era representar la realidad, sino dentro una perspectiva que atienda a la diversidad de lenguaje.

En el parágrafo numero 10 de las *Investigaciones* el filósofo habla sobre las palabras y sus designaciones, ¿qué es lo que designan las palabras? Forma parte de las principales interrogantes de la obra de Wittgenstein. En una de sus primeras aproximaciones nos invita pensar el lenguaje en sus múltiples usos, empleando la metáfora que asimila a éste último con una caja de herramientas, afirmando que tan diversas como son las funciones que cumplen las herramientas que se encuentran en la caja son las posibilidades que tiene el lenguaje entre los hombres. Por lo cual, la uniformidad de apariencias en que se nos presentan los términos en la práctica lingüística solamente pueden esclarecérsenos atendiendo al modo en que estos últimos se emplean. Con esto el filósofo desecha la posibilidad de encontrar una función común a todas las palabras, y considera que este tipo de búsqueda carece absolutamente de sentido.

En los parágrafos siguientes Wittgenstein llega a plasmar la idea de que el lenguaje tiene que ser entendido como juego, y que el significado de un término se manifiesta mediante el uso del mismo en un determinado juego del lenguaje. Para comprender esta visión resulta necesario analizar en primer lugar la noción de juego, para luego exponer la relación que esta consideración tiene con la tesis del significado de las palabras como *uso*.

Cuando Wittgenstein temátiza sobre el concepto de juego, buscando exponer la particular naturaleza del mismo, arriba a la conclusión de que no es un concepto delimitado o cerrado, del cual se pueda dar una definición acabada del tipo que podemos encontrar en un diccionario.

Sino que precisamente es la inexistencia de límite lo que caracteriza al término «juego». Cuando se busca definir esta palabra arriban a la conciencia diversos atributos que no se encuentran de manera uniforme en todos los juegos, por ejemplo:

Se puede decir que un juego consiste en la aplicación de ciertas reglas para ganar, tal es el caso del ajedrez y de la mayoría de los juegos de tablero, pero esta definición no alcanza a cubrir la acción de un niño de jugar solo arrojando una pelota contra la pared. También se puede entender que lo que caracteriza a un juego es la prueba de resistencia física que se requiere en el caso del futbol, o en los juegos que realizaban los gladiadores romanos en la antigüedad, pero ello no abarca a juegos como el ajedrez que requieren destreza intelectual y no así resistencia física.

Desde esta perspectiva, siguiendo el camino reflexivo del vienés, cabe preguntarnos entonces por algunos inconvenientes que se nos presentan al no buscar la esencia común del concepto que queremos definir, como ser: ¿qué relaciona a los diversos juegos?, ¿qué es lo que permite que denominemos a actividades humanas tan diversas con el mismo término? La respuesta a la que Wittgenstein va a arribar es a la existencia de *aires de familia*:

> No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre os miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. Y diré: los 'juegos' componen una familia[2].

Se concluye entonces, que un concepto no tiene que estar delimitado para ser tal, ya que puede tener como en el caso del concepto de juego, lo que Wittgenstein llama «bordes borrosos»[3].

---

2 Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas.* Madrid: Altaya S.A., 1999, parágrafo 67.

3 En este sentido Wittgenstein se opone expresamente a la definición de concepto de Frege. Ya que este ultimo, homologando a un concepto con un área, dice que si no se encuentra delimitado con exactitud no corresponde la denominación de concepto.

Entender al lenguaje como *Juegos del lenguaje* y no mediante una definición esencialista del mismo, nos conduce a indagar sobre la posibilidad de aprender el significado de los términos mediante su uso. Podemos hacernos la misma pregunta que Wittgenstein se realiza: ¿cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego?, y acompañarla de otra interrogación de la misma naturaleza para mostrar la concordancia entre juego y lenguaje, ¿cómo enseñar a un niño el significado de una palabra? Las herramientas con las que contamos para explicar a alguien que es un juego, como así también para enseñarle a un niño que significa una palabra es el entrenamiento, el empleo de nuestro conocimiento adquirido mediante el uso, de modo tal que se aprenda a jugar un juego precisamente jugándolo. Así también un niño aprende el significado de una palabra adquiriendo la competencia (mediante la práctica) para emplearla él mismo dentro de un juego del lenguaje. Al no existir una definición de tipo esencialista para hablar de juego o lenguaje, no se puede decir exactamente qué sea un juego, es decir, «no conocemos los limites porque no hay ninguno trazado»[4].

A continuación, para explicar de modo más completo los juegos del lenguaje, es menester exponer la relación de este último con dos nociones también expuestas de un modo original por Wittgenstein, estas son, *reglas* y *formas de vida*.

Hablar del lenguaje como un juego, es decir que una palabra cobra significado en el contexto de un sistema de actividades tanto lingüísticas como no-lingüísticas. En el caso de sistemas lingüísticos Wittgenstein acepta que encontramos reglas, es decir, que el lenguaje es una actividad humana reglada. Y desde este punto el filósofo realiza un extenso análisis del concepto de regla con preguntas tales como ¿qué es lo que significa seguir una regla? Dicho análisis contiene en su respuesta la noción de *formas de vida*, ya que seguir una regla supone responder a un adiestramiento adquirido dentro de un juego social determinado: así como hablar del len-

---

4 *Ibídem*, vid.

guaje supone en cierto sentido un estar con otros.

Wittgenstein anuncia que la cadena de argumentación, en lo que a la definición de regla se refiere, tiene un fin: «Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»[5]. La fundamentación del concepto de regla, no debe ser buscada mediante un análisis solo de los términos. Para entender la naturaleza del concepto de regla debemos concebir a la misma como algo de aplicación repetida, como una práctica o costumbre propia del juego del lenguaje. Ciertamente por ello es que Wittgenstein niega la posibilidad de que seguir una regla sea algo que pueda realizar un hombre una sola vez en la vida: «Seguir una regla es análogo a obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera»[6].

Pierre Bourdieu: La Ciencia Social, reflexión y crisis

Resulta conveniente enmarcar su pensamiento en el debate epistemológico en el que se encuentra, a saber, la disputa por el modo de entender la práctica científica en ciencias sociales, y su diferencia con las prácticas de las ciencias duras. En el seno de esta discusión pueden vislumbrarse dos grandes posturas: la corriente *objetivista*, que tiene como tesis fundamental la idea durkheimiana de «tomar a los hechos sociales como cosas», y la corriente *subjetivista* inaugurada por M. Weber que plantea la necesidad de poner el énfasis en la acción social de los agentes[7]. La oposición entre estas dos perspectivas acerca de la labor científica es considerada por el autor como la más perniciosa división que puede darse en

---

[5] *Ibídem*, parágrafo 217.

[6] *Ibídem*, parágrafo 206.

[7] El subjetivismo de Webber radica en la significación que le otorga a la conducta de los agentes. La consideración que cada ser humano mediante su conducta (aquella que el mismo agente la considera significativa y que a su vez tiene significación para otros agentes) va consolidando a la sociedad. La postura objetivista afirmaría que los hechos sociales-entendidos como entidades objetivas- van permeando y consolidando la conducta humana.

el núcleo de las ciencias sociales, y en cierto sentido, se puede afirmar que la teoría social que Bourdieu desarrolla a lo largo de toda su obra se entiende como una búsqueda por superar dicha dicotomía. Por un lado se puede afirmar que la postura objetivista se encuentra representada por la escuela social americana denominada (funcionalista), la cual, comprendida desde el nivel del análisis metodológico, se puede decir que se orienta a los estudios de mecanismos objetivos y de los procesos que los producen y reproducen. Por otro lado, la visión subjetivista está constituida por la antropología simbólica, la sociología fenomenológica y la hermenéutica, como así también por la etnometodología, cuyos métodos de análisis son, en mayor medida, métodos cualitativos o naturalistas.

La crítica que Bourdieu realiza a los científicos pertenecientes a la primera postura radica en que ésta impide el contacto entre el investigador y la realidad de la que quiere dar cuenta. Esto ocasiona la formulación de una visión tecnocrática o epistemocrática del mundo social, visión en la cual subyace un tipo de labor científica academicista, que constituye un discurso omniabarcante instaurando al científico en el lugar de una divinidad, lo cual permite una formulación de explicaciones teóricas prescriptivas. Así también, la postura subjetivista aunque suele ser más ingeniosa, imaginativa y creativa puede ser criticada por la tendencia a crear una *sociología instantánea*, una suerte de meta-discurso generado por el investigador, que tiende a la reproducción de prenociones y prejuicios que los agentes sociales tienen del mundo.[8]

Teniendo en cuenta lo antedicho, se puede establecer que dentro de las teorías científicas objetivistas, aquellas que atienden a las estructuras (teóricas y racionales) de lo social son desestimadas y consideradas por Bourdieu *como teoricismo vacío*, y así también las teorías científicas que atienden a la acción social de los agentes sin tener en cuentas a las estruc-

8 Ese tipo de errores es el que comete el sociólogo Levi Strauss en su obra «los tristes trópicos».

turas sociales son denominadas *empirismo ciego*[9]. Es precisamente por lo pernicioso de aquella división entre objetivismo y subjetivismo en la teoría científica que Bourdieu considera positivo el estado de crisis al que llega la sociología en la segunda mitad del siglo XX, puesto la crisis de las teorías permite una reconsideración y superación de la vieja dicotomía.

Habitus y Campo

El concepto de *Habitus* viene a captar y resumir lo que Bourdieu entiende como la relación dialéctica que existe entre el momento objetivo y el momento subjetivo de la investigación científica. *Habitus* puede definirse como «sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas (de percepción, apreciación y acción) predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes»[10], es decir como principios generadores y organizadores de las prácticas, que pueden estar objetivamente adaptadas a un fin , pero no al modo en que podemos decir que son dirigidas las acciones de un director de orquesta, es decir no en un aspecto racional y consciente, sino más bien desde una instancia pre-reflexiva o pre-racional, o como lo que Bourdieu denomina el *sentido práctico*. En resumen podemos decir que el *habitus* refleja lo social hecho cuerpo, ya que lo que se designa «estructuras estructuradas» son precisamente las estructuras sociales insertas en el hombre que habitan de modo inconsciente; este concepto da cuenta de una racionalidad práctica irreductible a la racionalidad teórica.

Un ejemplo esclarecedor, para entender el sentido práctico, es lo que se le atribuye como talento o capacidad a un jugador de futbol, el sentido pre-reflexivo se puede observar en las acciones que el jugador lleva a cabo, ya que estas no son el resultado de un cálculo racional y

---

9 Parafraseando a Kant, Bourdieu afirma «la teoría sin investigación empírica está vacía, la investigación empírica sin teoría esta ciega». (Bourdieu, Pierre, *Poder, Derecho y Ciencias Sociales,* Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000, pág. 66).

10 Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, pág. 92.

consciente, puesto que la velocidad de los acontecimientos del juego no dan lugar a dicha reflexión para cada jugada que se lleva a cabo, sino que son ejecuciones que responden a la racionalidad práctica.

Íntimamente relacionado con *habitus* se encuentra el concepto de *campo*, este último es el espacio social donde los *habitus* funcionan, cada campo debe entenderse como un mercado de intereses y capitales especifico[11]. Los campos no son estructuras fijas, sino que son lugares de luchas permanentes, por lo cual, la constitución particular de un campo es siempre el resultado histórico de luchas anteriores. La posición que cada agente social ocupa en un campo especifico (según el grado de capital que detente) determina en cierto modo lo que los agentes son. Cada campo impone una visión y división del mundo para los agentes que forman parte de él, viéndose (debido al interés en común que poseen) insertos en el juego. Por ello, la lógica de cada campo funciona como el trasfondo impensado de las prácticas de los agentes, es decir, forma el fundamento implícito en todas sus acciones, conflictos y desacuerdos.[12]

Resulta necesario aclarar que tanto la noción de *habitus* como la de *campo* dejan espacio a la libertad de acción de los agentes, ya que, en primer lugar, Bourdieu afirma que las estructuras estructuradas no son determinantes porque en situaciones concretas el agente social puede actuar de diversas maneras. En ciertas ocasiones, el *habitus* de una persona puede contener las «respuestas» para su accionar, pero en otras situaciones, esta misma es capaz de actuar en contra de las estructuras sociales adquiridas, modificando su *habitus*. Lo mismo sucede cuando entende-

---

11 Bourdieu formula el concepto de capital ampliando la concepción marxista en la que usualmente se entiende este término, es decir quitándole la perspectiva puramente economicista, para luego afirmar que existen tantos capitales como campos sociales. Por ejemplo: capital cultural, capital económico, capital social y capital simbólico. (Este aspecto es desarrollado por Alicia Gutierrez en Gutiérrez, Alicia, *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, C.E.A.L., Buenos Aires, 1994).

12 Cristiane Chauvire y Oliver Fontaine ven en la lógica de las estructuras del campo —entendida como lo implícito— la noción de acuerdo no negociado presente en toda comprensión del significado que Wittgenstein expone en los parágrafos 241 y 242.

mos los campos como espacios de lucha, mediante las cuales cada campo es susceptible de ser modificado por los agentes, como así también, en un caso extremo, es posible que, si los agentes cesan en su interés por el capital específico que constituye al campo, éste deje de existir.

Del Modelo de la realidad a la Realidad del modelo

Una de las críticas que realiza Bourdieu a la corriente estructuralista representada por C.Levi-Strauss puede resumirse en la frase que titula este apartado, la de confundir el modelo de la realidad con la realidad del modelo. Considerar la realidad y la práctica de los agentes como acciones que obedecen a las categorías del modelo que surgen para explicar dicha práctica es lo que constituye el error y descuido epistemológico de la labor científica. Esta falla es superada por Bourdieu mediante la propuesta de dirigir la atención a la construcción del objeto científico; sostiene que en toda teoría se lleva a cabo una construcción racional de su objeto de estudio y que por lo tanto no es un simple reflejo de la realidad. Precisamente para sostener esto, Bourdieu adopta la división wittgensteniana entre *regla* y *regularidad,* debido a que en el juego social no se puede afirmar que los agentes se encuentren guiados por un cálculo racional a favor de una regla determinada, sino que, existen regularidades que el científico social puede captar. Por ello el francés reconoce que en el mundo social existen regularidades independientemente de la obediencia a reglas.

El error de creer que las acciones humanas siguen una regla es generado por considerar que existe una deliberación en el principio de cada acción, y esto es un supuesto que Bourdieu critica a todos los modelos intelectualistas. Por ello mismo, el concepto de *habitus* explica el objeto de estudio de la sociología bourdiana, a saber: la serie de acciones no reflexivas que efectúan los agentes, aquellas acciones que se consideran anteriores a la formulación de una regla, al razonamiento teórico, que en definitiva constituyen las «3/4 partes de nuestras acciones»[13]. Con ello,

[13] Chauviré, Christiane; Fontaine, Olivier. *Op. cit.*, pág. 17.

en la teoría de Bourdieu el problema del conocimiento tácito y el problema del conocimiento práctico se entrecruzan, formando el núcleo de investigación científica.

Resulta claro ver la idea que Wittgenstein y Bourdieu comparten en relación al seguimiento de una regla. Ambos consideran que cuando se trata de la actividad humana no se puede recurrir a una explicación teórica que supone que en cada acción existe un principio racional consciente que la guía. Wittgenstein sostiene que no se puede afirmar que exista un principio de acción al cual los hombres recurran; en este sentido, al abandonar la búsqueda de un principio, concluye en que debemos reparar en el significado como resultado de una práctica lingüística inmersa en una forma de vida determinada, estas prácticas forman el horizonte reflexivo de las ciencias sociales en la actualidad, pero en la obra del vienes solamente encontramos que las prácticas forman parte de «lo dado», es decir, de aquello que pone fin a las conceptualizaciones y abstracciones vacías, obligando al sujeto que piensa a fijar su atención en lo que efectivamente sucede- en el caso de Wittgenstein a como acontece el lenguaje en su práctica-.

Es en la postulación de «lo dado» donde Wittgenstein se detiene y es precisamente donde parece surgir el planteo de Bourdieu, puesto que este último encuentra en la dinámica de lo social una lógica que acontece en el ámbito pre-reflexivo, anterior a la regla y que se transparenta en lo social hecho cuerpo (*habitus*). Aquello que Wittgenstein llama «formas de vida», es lo que Bourdieu busca entender como la regularidad que existe en la lógica de la realidad. En este sentido, conviene aclarar que Wittgenstein si bien enfatiza desde su perspectiva filosófica en la naturaleza social del lenguaje, poniendo un fin a la búsqueda de esencias que se correspondan al significado de las palabras, no tiene como objetivo ahondar en la cuestión de lo social mismo.

Otro rasgo característico en ambos pensadores, es el hecho de que se inscriben en el camino de deconstrucción de grandes teorías, apuntan a despojarse del tipo de «teorías teoricistas» de las que hablamos oportu-

namente. Wittgenstein, en sus *Investigaciones Filosóficas*, se encuentra refutando tanto las conclusiones a las que arriba su propia teoría del lenguaje expuesta con anterioridad en el *Tractatus*, como así también a toda la tradición logicista representada por pensadores como Frege y Moore. Por ello es posible ver *aires de familia* entre Wittgenstein y Bourdieu, y se podría decir que el rasgo que los coloca como miembros de la misma familia es precisamente la actitud crítica hacia las teorías que no tienen en cuenta la diversidad y multiplicidad con la que se toca cualquier reflexión que tenga que ver con la realidad. Actitud aquella que se expresa en la consideración del significado de las palabras como resultado de su uso en una comunidad, en el caso del vienés, y como el cuidado epistemológico que debe tener el científico al momento de intentar captar la complejidad de la realidad social, en el caso de Bourdieu.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
Bourdieu, Pierre. *Poder, Derecho y Ciencias Sociales.* Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.
Bourdieu, Pierre. *Cosas Dichas.* Barcelona: Gedisa, 2000.
Chauviré, Christiane; Fontaine, Olivier. *El vocabulario de Bourdieu*. Buenos Aires: Atuel, 2008.
Fann, K.T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Técnos, 1992.
Gutierrez, Alicia. *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales.* Buenos Aires: C.E.A.L., 1994.
Kenny, Anthony. *Wittgenstein.* Revista de Occidente S.A., 1974.
Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas.* Altaya S.A., 1999.

Lenguaje y Mundo

Se terminó de imprimir en el Departamento de Publicaciones de
la Facultad de Filosofía y Letras, UNT, en el mes de julio de 2012.
Tucumán, República Argentina.